التصوف في الاسلام

تأليف

عمر فروخ

دكتور في الفلسفة

الطبعة الاولى

بيروت ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧

يطلب من ملتزمه : مكتبة منيمنه - شارع المعرض * بيروت

الفهرست

صفحة

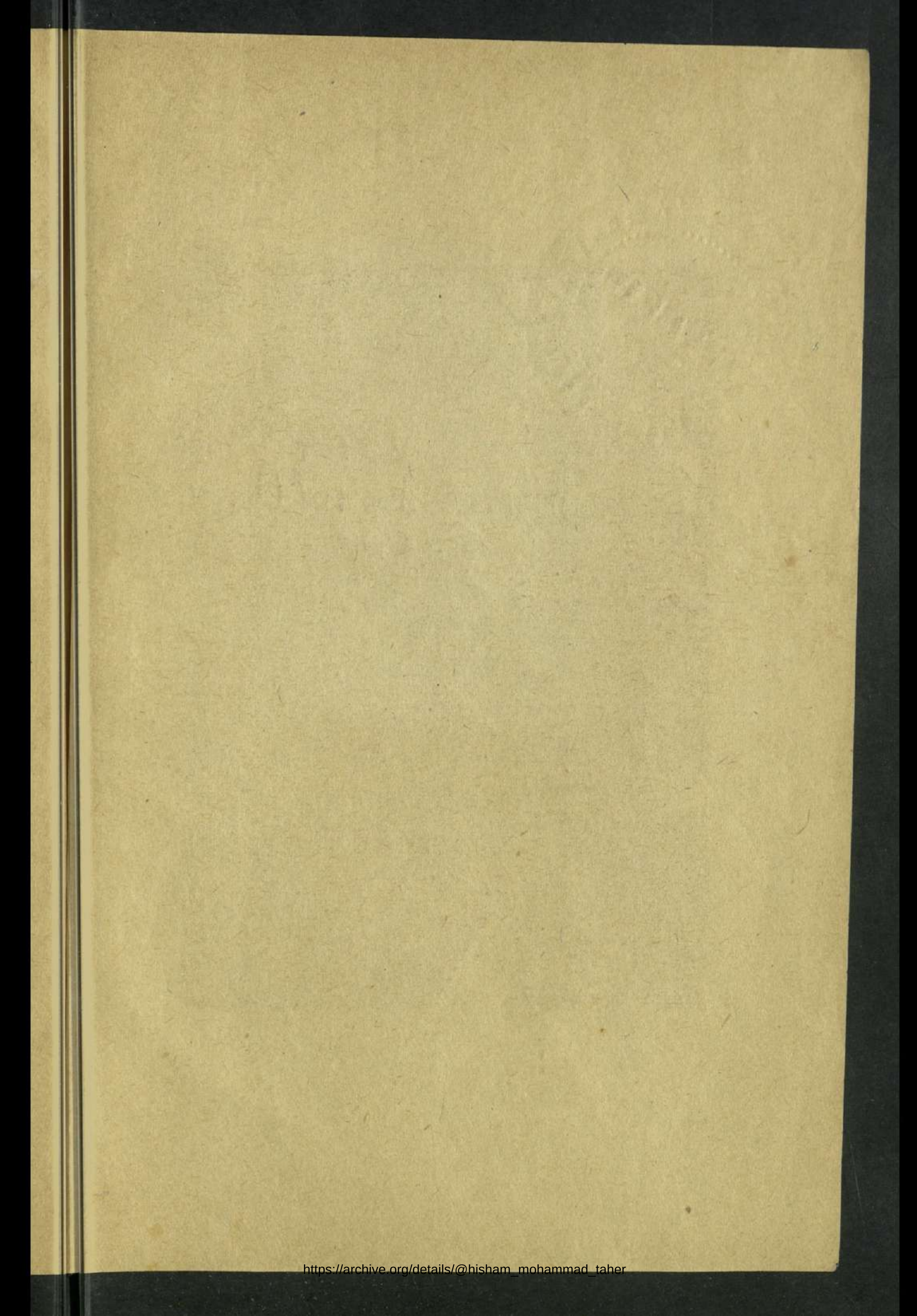
الاهداء

الى الرجل الذي فتح امامي في اوروبة
مجال الاختبار العلمي المنتج

استاذي وصديقي

الاستاذ الدكتور

يوسف هل



ولد الدكتور يوسف هل في ١٤ حزيران ١٨٧٥ في بلدة فلزبيبورغ في بافارية بالمانية . درس اللغات الشرقية في جامعة مونيخ ، ووجه اهتمامه الخاص الى اللغة العربية . قضى عاماً في بيروت (١٨٩٨ — ١٨٩٩) وزار في اثناء ذلك دمشق والقدس والقاهرة واستانبول . تخرج ١٩٠٠ في جامعة مونيخ ودرّس ١٩٠٣ اللغات السامية فيها . اتجه اهتمامه الاول الى الدين الاسلامي والثقافة الاسلامية زار ١٩٠٥ تونس والجزائر واسبانية وفي ١٩١١ اصبح استاذ اللغات والآداب الشرقية في جامعة ارلنغن . نشر قسماً من شعر الشعراء الهذليين ومن شعر الفرزدق . له من الكتب ترجمة الفرزدق — مدنية العرب (نقل الى الانكليزية) — من محمد الى الغزالي — الاسلام والمدنية الغربية — الشعر العربي في إطـار الادب العالمي ... الخ .

دراسات وكتب للمؤلف

في هذه السلسلة :

١ ـ الحجاج بن يوسف
٢ ـ عمر بن ابي ربيعة
٣ ـ ابن المقفع
٤ ـ الرسائل والمقامات
عبد الحميد الكاتب
بديع الزمان
الحريري
٥ ـ ابن الرومي
٦ ـ احمد شوقي
٧ ـ ابن خلدون
٨ ـ اثر الفلسفة الاسلامية في الفلسفة الاوروبية
٩ ـ شعراء البلاط الاموي
الاخطل
الفرزدق
جرير
١٠ ـ الفارابيان
الفارابي
ابن سينا
١١ ـ اربعة ادباء معاصرين
ابراهيم اليازجي
ولي الدين يكن
المنفلوطي
سليمان البستاني
١٢ ـ خمسة شعراء جاهليين
امرؤ القيس
طرفة
النابغة
زهير
عنترة
١٣ ـ بشار بن برد
١٤ ـ نهج البلاغة
١٥ ـ اخوان الصفا
١٦ ـ ابن باجه
١٧ ـ ابن طفيل
١٨ ـ التصوف في الاسلام

في غير هذه السلسلة

ابو نواس
الجزء الاول : دراسة ونقد
(الطبعة الثالثة)
الجزء الثاني : مختارات
ابو تمام
حكيم المعرة
عبقرية العرب في العلم والفلسفة

Das Bild des Frûhislam in der arabischen Dichtung von der Higra bis zum Tode des Kalifen Umar, 1—23 d. H. und 622-644 n. Ch. (Dissertation), Leipzig 1937.

الاسلام على مفترق الطرق

نحو التعاون العربي

كتب مدرسية

(بالاشتراك مع نفر من الاساتذة)

تاريخ سورية ولبنان المصوّر

الجزء الاول (الطبعة الثالثة)

〃 الثاني (〃 الثانية)

〃 الثالث (〃 〃)

〃 الرابع (〃 〃)

تاريخ العرب المصور

الجزء الاول

النحو الابتدائي

الجزء الاول (الطبعة الثانية)

الجزء الثاني (الطبعة الثانية)

الجزء الثالث

النحو الثانوي

الجزء الاول

الاناشيد المصوّرة

الجزء الاول

القراءة المصورة

الجزء الاول

الجزء الثاني

الجزء الثالث

الجزء الرابع

الجزء الخامس

كتب مستقلة

الخطوات الاولى في الانشاء العربي

سفينة الحيوانات

(مغناة غنائية للاطفال)

دراسات في الدول اللبنانية

دفاعاً عن العلم

دفاعاً عن الوطن

تحت الطبع

ابن رشد

حجة الاسلام الغزالي

البحتري

النحو الثانوي :

الجزء الثاني والثالث.

تاريخ العرب المصور :

الجزء الثاني والثالث

ارقام وتواريخ

الكلمة الاولى

التصوف

حسناته وسيئاته

حينما ينذر الانسان نفسه للكتابة تتعلق نفسه بموضوعات وتصدف عن موضوعات. فمن الموضوعات التي صدفت نفسي عنها طويلاً « التصوف » لا لاتساع ذلك الموضوع وتشعبه ووعورة السبيل اليه فقط، بل لانه في بعض مظاهره مرض مزدوج يصيب الفرد ويصيب المجموع. اما في مجموعه فهو موضوع بعيد عن الفلسفة. واقد زاد في انصراف نفسي عن التصوف انه وسيلة من وسائل الاوروبيين في استعمار الشرق.

ان الامم القوية الناهضة، كالاجسام الصحيحة المتسامية، لا تألف الايغال في التصوف. اما الامم الضعيفة الخاملة القانطة اليائسة فهي التي تميت حواسها ثم تغمض اعينها عن مجالي الفخر والقوة لتستنيم الى خيالات تتراءى امام عينيها الذاهلة وعقولها الحائرة.

الا يعجب القارئ اذا علم ان حجة الاسلام ابا حامد الغزالي – الذي وقف نفسه وعلمه على خدمة الدين لحفظ الايمان على العامة – شهد القدس تسقط في ايدي الافرنج الصليبيين وعاش اثنتي عشرة سنة بعد ذلك ولم يشر الى هذا الحادث العظيم. ولو انه اهاب بسكان العراق وفارس وبلاد الترك لنصرة اخوانهم في الشام لنفر مئات الالوف منهم للجهاد في سبيل الله ولوفروا اذن على العرب والاسلام عصوراً مملوءة بالكفاح وقروناً زاخرة بالجهل والدمار. وما غفلة الغزالي عن ذلك الا لانه كان في

ذلك الحين قد انقلب صوفياً ، او اقتنع على الاقل بان الصوفية سبيل من سبل الحياة ، بل هي اسدّ تلك السبل واسعدها .

وكذلك عاش عمر بن الفارض ومحيي الدين بن عربي في إبّان الحروب الصليبية ولم يرد لتلك الحروب ذكر في آثارهما . وبينما كان الافرنج يغيرون على المنصورة في مصر (٦٤٧ ﻫ و ١٢٤٩ م) تنادى المتصوفة ليقرأوا رسالة القشيري ويتجادلوا في كرامات الاولياء (١) . ويزعم الصوفية ان لهم كرامات ، ولكنهم لم يظهروا هذه الكرامات للدفاع عن دينهم واوطانهم ، وان كانوا قد اظهروها في احوال فردية . زعم الشعراني (٢) ان امرأة من همذان جاءت باكية الى الشيخ ابي يعقوب يوسف الهمداني (الهمذاني ؟) وقالت له : ان ابني اسره الافرنج ، فصبّرها فلم تصبر . فقال : اللهم فُكّ إساره وعجّل فرجه ، ثم قال لها : اذهبي الى دارك تجديه فيها . فذهبت المرأة فاذا ولدها في الدار ..... ونسب الشعراني (٣) نفسه مثل هذه القصة الى الشيخ ابراهيم المتبولي .

ولكن السبكي (٤) ذكر ان الشيخ عز الدين ... بن مهذب السلمي الدمشقي ورد على مصر . فلما كانت وقعة المنصورة ورأى حال المسلمين نادى باعلى صوته مشيراً الى الريح : ياريحُ خذيهم ! فعادت الريح على مراكب الفرنج فكسرتها وكان الفتح (نصر المسلمين) ، وغرق اكثر الفرنج ...

فاذا كان لهؤلاء القوم مثل هذه الكرامات — ومثل هذه لم يكن لهم — فلقد كان من الجناية على الدين نفسه ان يسكتوا عن الفرنج الصليبيين في بلاد المسلمين ، وعن غيرهم من المغيرين الظالمين .

ولكن المتصوفة يعللون سكوتهم ورضاهم بما ينزل بقومهم من المصائب بان هذه المصائب عقاب من الله للمذنبين من خلقه ، فاذا كان الله قد سلّط على قوم ظالماً فليس لاحد ان يقاوم ارادة الله او ان يتأفف منها .

ولا ريب في ان الاوروبيين قد عرفوا ذلك واستغلوه في اعمالهم الاستعمارية .

---

(١) الشعراني ١ : ١٤ — ١٥ (٢) ١ : ١٥١ (٣) ٢ : ٩٤ (٤) ٥ : ٨٤

ذكر مصطفى كامل بطل الوطنية المصرية في كتابه « المسألة الشرقية » (١) قصة غريبة في اذن القارئ العادي ، قال :

« ومن الامور المشهورة عن احتلال فرنسة للقيروان (في تونس) ان رجلاً فرنساوياً دخل في الاسلام وسمى نفسه سيد احمد الهادي واجتهد في تحصيل الشريعة حتى وصل الى درجة عالية وعُين إماماً لمسجد كبير في القيروان . فلما اقترب الجنود الفرنساوية من المدينة استعد اهلها للدفاع عنها ، وجاءوا يسألونه ان يستشير لهم ضريح شيخ في المسجد يعتقدون فيه . فدخل (سيد احمد) الضريح ثم خرج مهولاً لهم بما سينالهم من المصائب ، وقال لهم بان الشيخ ينصحكم بالتسليم لان وقوع البلاد صار محتماً . فاتبع القوم البسطاء قوله ولم يدافعوا عن مدينة القيروان اقل دفاع ، بل دخلها الفرنساويون آمنين في ٢٦ اكتوبر عام ١٨٨١ » (٢). فليس ببدع ان تكون الصوفية — التي على هذا الشكل — قد اثارت منذ اول امرها مخاوف سياسية (٣) مزدوجة : ان تكون ستاراً لحركات هدامة وان تكون شركا للعامة يصرفهم عن اهدافهم القومية العليا .

من اجل ذلك يجب الا نستغرب اذا رأينا المستعمرين يغدقون على الصوفية الجاه والمال ، فرب مفوض سام لم يكن يرضى ان يستقبل ذوي القيمة الحقيقة من وجوه البلاد وقد ضربوا اليه من اقصى منطقة انتدابه — لضيق الوقت او لقلة المبالاة — ثم تراه يسعى الى زيارة حلقة من حلقات الذكر ويقضي هنالك زيارة سياسية تستغرق الساعات : أليس التصوف — الذي على هذا الشكل — يقتل عنصر المقاومة في الامم ؟

وتكثر التآليف الصوفية في امم اوروبة على نسبة اهتمامها بالاستعمار ، ولذلك عندهم هدفان :

اولها — تثقيف قومهم باسلوب من أساليب الاستعمار .

وثانيها — اغراق المثقفين من سكان الشرق بكتب الصوفية لصرفهم عن عمود القومية وعرين العزة وميادين الكفاح الوطني .

---

(١) مصر ١٨٩٨ ، ص ٢١٢ (٢) ٢٦ تشرين الاول ١٨٨٦ — ٢ ذي الحجة ١٢٩٨

(٣) Cf. Enc. Isl. I 964 a

وكلما بحثت عن احد المؤلفين في الصوفية رأيتــه ينتمي الى دوائر في بلاده تهتم بالاستعمار مباشرة او غير مباشرة . ولكن قل ان تجــد في المستشرقين المشتغلين بالتصوف امثال رينولد نيكلسون (١) في مقدرته وذوقه الادبي وسلامة طويتــه — على ما يبدو لنا .

وعلى الجانب الآخر من المشتغلين بالتصوف ماسينيون (٢) ، وهو يتمتع بذكاء نادر وتفهم سياسي كبير ، ولذلك اصبح المستشار الثقافي فيوزارة الخارجية الافرنسية . ولا ريب في ان جهوده السياسية — في الحقل الشرقي — اعظم من جهوده في الحقــل العلمي . ومع العلم بان ما يكتب يمتاز بالتقصي الآلي ، فان النصوص التي ينشرها تحتاج الى الدقة المبنية على التذوق وطول المقارنة .

حينما اصدر ماسنيون « مجموع نصوص تتعلق بتاريخ التصوف في بلاد الاسلام » (٣) ، وكان قد استخرج تلك النصوص من مخطوطات لم تنشر بعد ، غلبت عليه اخطاء كثيرة — ليست اخطاء مطبعية على كل حال . ولقد ذكر المستشرق بدرسن شيئاً منهــا حينما كتب التعريف بذلك « المجموع » : ثم نشر احد الشرقيين قائمة طويلة من التصويبات ، وعاد ماسنيون نفسه فاستدرك اخطاء اخرى (٤) . ولقد كان عدد من هــذه الاخطاء يقلب المعاني رأساً على عقب ، فمن ذلك على سبيل النموذج والمثال :

---

(١) رينولد الن نيكلسون Reynold Allen Nicholson مستشرق بريطاني (توفي حديثاً) اختص بالادب العربي ووقف جهده عــلى التصوف . راجع فهرست المصادر والمراجــع لمعرفة كتبــه

(٢) لويس ماسينيون Louis Massignon من كبــار المستشرقين الافرنسيين المعاصرين لنا وهو استاذ في كلية فرنسة في باريس .

(3) Recueil des textes inédits concernant l'histoir de la mystique en pays d'islam,

(٤) راجع ذلك كله في Islamica V 4, SS. 475-491 ، ثم ص ٢٠ حاشية ١ ، ٢ .

الخطاء	الصواب
العيان العيان	العياذ العياذ
انت المعّني واياك (ان) تراد	انت المعنيّ واياك يراد
ولا خلا منه	والا خلا منه
التواجد	التواجذ
بجب النجاة	بجبل النجاة
يكببوه	يكسوه
لمن يعترضهم	لن يعترضهم
نصح	تصحّ
المعارج العقلية	المعارف العقلية
بالنفس الخزانة	بالنفس الجزئية

وانا لا ازال اعتقد ان امثال هذه الاخطاء لا تقدح في عالم ولا تقدح في كتبه ، اذ ما من احد يعرى عن ذلك قليلاً او كثيراً ؛ ولانه لا بد من ناقد بصير يصحح هـذه الاخطاء لنفسه او لغيره عاجلاً او آجلاً .

ومن كتب المعاصرين لنا كتاب « دراسات عن التصوف الاول في الشرق الادنى والاوسط » لمؤلفتـه الدكتورة مرغريت سميث (١) . هـذا الكتاب مملوء بالمواد والموازنات ، وهو ينكشف عن فهم لموضوع من اغمض الموضوعات في تاريخ الفكر الانساني - اذا جاز لنا ان نعتبر التصوف ناحية من نواحي التفكير . على ان الاتجاه في هذا الكتاب غير صحيح ، فالمؤلفـة تبدأ مقدمتها بقولهـا ان « دراساتها » هـذه محاولات لاظهار الصلة بين نهضة التصوف وتطوره في الاسلام وبين التصوف الذي كان يُلفى في حدود الكنيسة المسيحيـة في الشرقين الادنى والاوسط حينما القت الدولة العربية بجرانها . . . . (٢) . ولم يغرب ذلك عن نظر المستشرق آرثر آربري فقال : ان مرغريت سميث ألفت كتاباً كاملاً وهي تقصد ان تثبت نسبا مسيحيا للصوفيين في الاسلام (٣)

---

(١) راجع فهرست المصادر والمراجع

(٢) P. vii (٣) Ar berry 34

وبينما انا لا ادفع المؤلفة عن العلم ولا عن المقدرة ايضاً على الاحاطة والتقصي ، ولا انا انكر ان يكون التصوف الاسلامي قد تأثر بشيء من الزهد المسيحي ، فانني كثيراً ما استغرب حال نفر من الباحثين ينسون غرضهم العلمي للتوسع في موضوع فرعي ، إن المؤلفة تصر على ان تنسب كل مظهر من مظاهر العبادة الاسلامية الى النصرانية حتى الصلاة(١)، ولكن لو قدّر لها ان تنظر الى صلاة السامريين على جبل جرزيم (٢) بنابلس ـ والسامريون يرون انهم هم اليهود الراشدون ـ لقضت عجباً وألفت كتاباً جديداً تنعى فيه على المسلمين تفاصيل صلاتهم ـ ولسقطت طبعاً دعواها المسيحية التي جهدت في سبيل اثباتها .

ولست هنا في موضع تفنيد كل شيء ، ولكن ارى ان اقول شيئين اثنين فقط ، اولها ان الاسلام اعترف بانه رجع في كثير من الامور الى صفاء اليهودية والمسيحية . وما دمنا كلنا نعترف بان الاديان من عند الله فانه من ضياع الوقت ان نفاضل في الاسس الاولى للاديان . . . واما الشيء الثاني فهو اننا لو تعرضنا للنصرانية ـ كما يتعرض النصارى للاسلام ـ لوجدنا متسعاً كبيراً للموازنة بين النصرانية وبين الوثنية والمجوسية حتى في التثليث الذي هو عقدة الدين المسيحي .

من اجل ذلك احب من زملائنا في العالم الغربي الا يكونوا دعاة ومجادلين ، بل ان يتساموا ليكونوا علماء وباحثين ، وليتركوا الجدل للقسس والمبشرين المحترفين .

وهنالك مستشرق آخر معاصر لنا ايضاً يهتم بالتصوف ، هو آرثر جون آربري ، ولكنه يجري على آثار نيكلسون ـ ونود ان يدوم جريه على هذا الطريق اللاحب : انه يهتم بالادب الصوفي ويحب ان يوجز قدر الامكان بل ان يضرب صفحاً عن

---

(١) P. 138 f.

(٢) السامريون او السمرة ، كما يسميهم اهل نابلس ، اقلية تعد نحو مائة وخمسين نفساً . وهم يدعون انهم اليهود الاولون . وجرزيم جبل في جنوبي نابلس يقيم السامريون عليه مراسمهم الدينية .

البحث في مصادر الصوفية هنا وهناك (١) لقلة الجدوى من ذلك بالاضافة الى تفهم الادب الصوفي نفسه لتفهم الصوفية نفسها .

ومن الذين تصدّوا للكتابة في التصوف الدكتور عبد الوهاب عزام عميد كلية الآداب بجامعة فؤاد الاول في القاهرة . لقد نشرت له الجمعية الفلسفية المصرية كتاباً اسمه « التصوف وفريد الدين العطار » (٢)

ويلفت النظر ان الدكتور عبد الوهاب عُزّام لا يحسن تهجئة اسماء الكتب الاعجمية التي يتملح بذكرها في حواشي كتابه ، وسآخذ كلمة واحدة هي الكلمة الانكليزية **Mystics** اي المتصوفين ومصدرها **Mysticism** التصوف ، فقد وردت عنده على هذه الصور : **misticim—misticesm—misticim—mistics** (ص . ١٠ ، ٨٧ ، ٩٤ ، ١٢١) . ومن ذلك انه اذا اشار الى مصدر او مرجع في حاشية كتابه اضرب عادة عن ذكر الصفحة والجزء ، وقد يكون الكتاب بضعة اجزاء كبار . فقد ذكر مثلاً : البيان والتبيين ـ نفحات الانس ـ كشف الظنون ـ مخطوطات في المتحف البريطاني وديوان الهند ، واكبر الظن ان الدكتور عزام لم يطلع على هذه المظان بل رآها في حواشي كتب الآخرين فاثبتها تباهياً وتملحاً . والا فما الفائدة للقارئ من ذكر كلمة « كشف الظنون » وهو سبعة اجزاء كبار اذا لم يذكر له رقم الجزء ورقم الصفحة ؟

على ان اغرب ما في كتاب الدكتور عبد الوهاب عزّام ـ وان لم يكن ذلك غريباً بالاضافة الى الدكتور عبد الوهاب عزام نفسه ـ انه سلخ مطلع مقدمته من كتاب « تاريخ فارس الادبي » لادورد براون (٣) واستشهد في هذا المقام بالبيتين اللذين استشهد بهما براون نفسه ، من غير ان يشير طبعاً الى ذاك الكتاب التي هو ثقة الباحثين في الادب الفارسي .

---

(1) Arberry 19

(٢) دار احياء الكتب العربية — عيسى البابي وشركاه « القاهرة » — ١٣٦٤ هـ و ١٩٤٥ م

(٣) راجع II 317

وكنت اود ان اقطع الكلام هنا لولا خوفي من ان يرسخ في ذهن القارىء ان الصوفية شر كلها وانني لا ارى منها الا الناحية الشوهاء .

تتبدى الصوفية عادة في ثلاثة مظاهر :

اولاً ـ المظهر الادبي ، فالادب الصوفي فن كالغزل والخمريات والوصف والرثاء ، الا انه على كل حال فن ضعف لا فن قوة ، ولكنه فن وجداني عذب على كل حال .

ثانياً ـ المظهر النفساني ؛ فالصوفية في اصلها « رياضة نفسية » تخلق في الانسان « ارادة فعّالة » وتخلق للمجموع المتصوف « شخصية ثابتة » ، وهي ترمي الى اثبات الناحية الانسانية في وجه القوى الاجتماعية والطبيعية احياناً . انها ناحية جليلة من نواحي علم النفس .

ثالثاً ـ المظهر التقهقري ، اذا خملت شخصية الانسان حاول الانسان انعاشها بتقليد الآخرين ، ولذلك نشأ قوم تمسكوا برسوم الصوفية وقلدوها في التقشف والمسكنة والتعبّة ـ وليست تلك من اصل التصوف الصحيح . هؤلاء لم ينعشوا قواهم النفسية بل زادوا في اضعافها وكانوا نقمة على قومهم وعبئاً ثقيلاً على المجتمع .

وبينما نحن ندرس المظاهر الثلاثة في هذه الدراسة لا نجد بداً من صرف جُل اهتمامنا الى المظهرين الاولين ملمين بالمظهر الثالث الماماً .

١٨ جمادى الاولى ١٣٦٦

٩ نيسان ١٩٤٧

ع . ف

الفصل الاول

التصوف [1]

اصله ووجه اشتقاق اسمه

ليس التصوف فلسفة ، اللهم الا اذا قبلنا ان نسمي تلك التأويلات البعيدة والتعليلات المرجوحة تفلسفاً ، وليست كذلك . ولكن الذي لا مرية فيه ان التصوف « طريقة » شخصية بحت يتعبد بها الانسان على غير مثال يحتذيه الا قليلاً ، ولا مذهب يأخذ به الا لماماً ، اذ ان لكل متصوف اسلوباً خاصاً يزعم انه يقترب به من الله . الا ان جميع المتصوفين متفقون على ان ظاهر العبادة - كالصلاة والصوم على الصورة التي اقرتها الاديان والمذاهب - ليست ضرورية ، وانما الضروري ان يجتهد المتصوف في الاقتراب من الله « بطريقة » يقتنع هو وحده بصحتها .

اصل التصوف

واصل التصوف « العكوف على العبادة والانقطاع الى الله تعالى والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد في ما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق في الخلوة والعبادة » (٢) . « فالتصوف » اذن « طريقة كان ابتداؤها الزهد الكلي ، ثم ترخص المنتسبون اليها بالسماع (الغناء والعزف) والرقص . . . » (٣)

---

(١) ظهرت الفصول الثلاثة الاولى في مجلة الامالي « السنة الثانية : العدد ١١ - الخميس ١٦ ذي الحجة ١٣٥٨ - ٢٥ كانون الثاني ١٩٤٠ » ولكنها هنا اوسع واكثر تفصيلا

(٢) ابن خلدون ٤٦٧

(٣) ابن الجوزي ١٧١

بعدئذ تفرقت هذه « الطريقة » طرائق وتشعبت شُعباً ، على اننا في هـذا المقام لن نُعنى بالناحية الفقهية الدينية منها بل بتطورها في التاريخ وبابراز خصائصهـا في اثناء تطورها التاريخي .

الدين والتصوف

ولا شك في ان التصوف اتجاه ديني ، وانه « من العلوم الشرعيـة الحادثة في الملة الاسلامية » (١) . ونحن لا نرى بأساً في القول مـع رينولد ألن نيكلسون شيخ الباحثين في التصوف من ان التصوف « فلسفة الاسلام الدينية ، وتُعرَّف بانها ادراك الحقائق الالهية . . . ولذلك كان المتصوفون مغرمين بان يدعوا انفسهم اهل الحق » (٢) وشاع التصوف في الاديان والامم كلها : في الوثنيـة والمجوسية واليهوديـة والنصرانية والاسلام ، ولقد عرفه في بعض اشكاله البابليون واليونان والرومان والهنود والصينيون والعرب والعجم ، بل لقد عرفته بعض الامم الفطرية (٣) .

*

ولقد تلون التصوف بالوان الاديان التي نشأ بين اهلها ، حتى انه ليستحيل ان نفهم التصوف قبل ان نفهم تطور الدين الذي اتصل به ، وخصوصاً في الاسلام . ومع ان المتصوفة من المسلمين قد ابتعدوا احياناً عن الدين قليلاً او كثيراً فانهم كانوا ـ في حال اجتماعهم مـع غيرهم ـ يحافظون على ظاهر الدين الاسلامي وعلى فرائضه (٤) ، امـا في خلواتهم وفيما بينهم فكان لهم « اشياء يستحيي العاقل من ذكرها (٥) . عـلى ان « الانصاف في شأن القوم (٦) انهم اهل غيبة عن الحس ، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدون » .

---

(١) ابن خلدون ٤٦٧

(٢) Mystics, P. 4 . وليس للصوفية صلة بغلاة الشيعة المعروفين بهذا الاسم ايضا ، cf, Minorsky, Kashf 62, 402.

(3) Cf. Ueberweg I 36-3, 632-3, II 331 f, 681 ff, usw. D. G. Okt. 1936; Enc. R.E. IX 71 ff, 83 ff.

(4) Mystics P. 3, 90.

(٥) ابن الجوزي ٧٦ وجميع ما بعدها الى ٤١٥ .

(٦) ابن خلدون ٤٧٤ .

من الزهد الى التصوف ـ « الصوفيـة من جـملة الزهاد » (١) .

ان القرآن الكريم اراد ان ينفّر الاعراب المنغمسين في اللذات اشد الانغماس عن الدنيا فقال لهم : « وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور » (٢) ، وقال : « المالُ والبنونَ زينةُ الحياة الدنيا ، والباقيات الصالحات خيرٌ عند ربك ثوابـاً وخيرٌ املاً » (٣) ، فانه لم يشأ ان يصرفهم عنهـا ابداً فقال : « وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ، ولا تنسَ نصيبك من الدنيا ، واحسن كما احسن الله اليك » (٤) . وقال ايضاً : قل من حرّم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق ؟ قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة » (٥) .

ولم يكن عجيبـاً ان يتقشف بعض المسلمين في صـدر الاسلام وان يزهدوا في الدنيا (٦) ولكن لما تفرق المسلمون بالفتوح في الاقطار واحتكوا بغيرهم من الامم ودخل في الاسلام من دخـل من الروم والفرس والهنود « فشا الاقبال على الدنيا في القرن الثاني » (٧) واحدث ذلك رد فعل ظاهر فانقبض بعضهم عن الدنيا مرة واحدة « فحدث اسم زاهد وعابد . ثم نشأ اقوام تعلقوا بالزهد والتعبد فتخلوا عن الدنيـا وانقطوا الى العبادة واتخذوا في ذلك طريقة تفردوا بها واخلاقاً تخلقوا بها » (٨) .

اشتقاق الاسم

اختلف مؤرخو الادب والفلسفة في وجه اشتقاق كلمة « صوفية » ووضعوا لذلك

« » ابن الجوزي ١٧١ .

«٢ ، ٣» القران الكريم ٣ : ١٨٥ و ٥٧ : ٢٠ ، ١٨ : ٤٦

«٤ ، ٥» القران الكريم ٢٨ : ٧٧ ، ٧ : ٣٢ .

«٦» ابن خلدون ٤٦٧ .

«٧» ابن الجوزي ١٧١ .

نظريات كثيرة قام الدليل على نقض اكثرها، ولم يسلم اقلها من التشكيك . وفي ما يلي استعراض موجز لهذه الوجوه :

١ ـ ذهب قوم الى انه من « الصُوفانة »(١) وهي بقلة زغباء (٢) قصيرة، ونُسبوا اليها لاجترائهم (لاكتفائهم) بنبات الصحراء . وهذا غلط ، لانهم لو نُسبوا اليها لقيل للواحد منهم : صوفاني (٣) .

٢ ـ وزعم آخرون انه مشتق من « الصف الاول » انتساباً الى اولئك الذين كانوا يحافظون على الصلوات في جميع اوقاتها ويأتون مبكرين الى المساجد ليتمكنوا من الجلوس في الصف الاول . وقد رووا ان ابا مالك بشر بن الحسن لزم الصلاة في الصف الاول خمسين سنة ، وسمي من اجل ذلك « الصفي » (٤) . واظن ان هذا خطأ ايضاً .

٣ ـ وقال غيرهم : بل هي « صوفي » بالبناء المجهول من « صافي » . ولا ريب في ان ثمت جناساً شبه تام بين صوفي وصوفي في حال الوقف عليهما كليهما . ولعل اكتشاف هذه الصلة قديمة قِدم شيوع هذا الاسم اي قبل تمام القرن الثاني الهجري والثامن الميلادي (٥) . الا ابن خلدون يرى مع القشيري ان رجوع الصوفية الى الصفاء بعيد من جهة الاشتقاق اللغوي (٦) .

٤ ـ واقترح بعضهم ان يكون الاسم مشتقاً من « صوفة القِفا » (٧) وهي

---

(١) ضبطها ماسينون ، Enc. Isl. IV 681 بالفتح وهو خطأ .

(٢) ابن الجوزي ١٧٣ : رعناء .

(٣) ابن الجوزي ١٧٣ ، راجع تاج ٦ : ١٧٠ .

(٤) تاج ٦ : ١٦٧ ، Enc. Isl. IV 681 .

(٥) ابن الجوزي ١٧٣ .

(٦) ابن خلدون ٤٦٧ ، Enc. Isl. IV 681 .

(٧) جعلها ماسينون Enc. Isl. IV 681 صفوة القفا ، وهو خطأ ايضاً ، راجع تاج ٦ : ١٩٦ و ١٠ : ٢١٠ ـ ٢١١ .

الشعرات النابتة في مؤخره (مؤخر القفا)، كأن الصوفي عُطف به الى الحق وصرف عن الخلق (١) .

٥ ـ ورأى غير هؤلاء ان الاسم مشتق من « صوفة » ، رأى المتصوفة ان اول من انفرد بخدمة الله عند بيته الحرام رجل كان يقال له صوفة ، واسمه الغوث بن مر بن اد . . . فانتسبوا اليه لمشابهتهم اياه في الانقطاع الى الله . اما سبب تسمية الغوث ابن مر « صوفة » فراجع الى ان امه نذرته لله وعلقت في رأسه قطعة صوف ، او أنها نذرته لله ثم جعلته ربيطاً للكعبة ، وانها مرت به في يوم شديد الحر فوجدته قد سقط واسترخى ، فقالت : ما صار ابني الا صوفة (٢) .

٦ ـ وساق بعض الرواة « اسم صوفة » سياقة مختلفة ، قالوا : كان قوم في الجاهلية يقال لهم صوفة انقطعوا الى الله وقطنوا الكعبة ، فمن تشبه بهم فهم الصوفية . ثم ان كلمتي صوفة وصوفان تطلقان على كل من ولي من امر البيت الحرام شيئاً من غير اهله تطوعاً منه ، او قام بشيء من امر المناسك (٣) .

٧ ـ وقد ذهب قوم الى ان التصوف منسوب الى اهل الصُفّة . والصفة هذه بهو واسع طويل السمك (اي عالي السقف) . اما اهل الصفة انفسهم فقد جاء ذكرهم في الحديث الشريف وهم نحو تسعين نفراً من فقراء المهاجرين ـ وهم المسلمون الاولون من اهل مكة الذين هاجروا من مكة الى المدينة ـ وممن لم يكن له منهم منزل يسكنه ، كانوا يبيتون في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم . . . وكانوا يُقلون تارة ويُكثرون تارة ـ اي يغنون ويفتقرون وقال السهروردي في عوارف المعارف (١ : ٢٠٤) : كانوا نحواً من اربعمائة رجل لم تكن لهم مساكن بالمدينة ولا عشائر ، فجمعوا انفسهم في المسجد .

وحياة اهل الصفة هؤلاء كانت شديدة الشبه بحياة المتصوفين لملازمة الفقر

---

(١) ابن الجوزي ١٧٣ .

(٢) ابن الجوزي ٧١ ـ ١٧٢ ، تاج ٦ : ١٦٩ وفيهما كليهما تفصيل اكثر .

(٣) ابن الجوزي ١٧٢

والانقطاع الى الله ، كانوا يعيشون في الصفة لا يفكرون بامر دنياهم، وكان الموسرون من المسلمين يوصلون اليهم ما استطاعوا من خير .. وروي عن ابي ذر الغفاري قوله : كنت من اهل الصفة ، وكنا اذا امسينا حضرنا باب رسول الله ... فيأمر كل رجل (موسر من اصحابه) فينصرف برجل (منا) ، فيبقى من بقي من اهل الصفة عشرة او اقل فيؤثرنا النبي بعشائه فنتعشى . فاذا فرغنا قال انا رسول الله : ناموا في المسجد (١) .

على ان ابن الجوزي يقول ان نسبة الصوفية الى اهل الصفة خطأ لانه لو كان كذلك لقيل : صُفّي (٢) . ولكن الزمخشري يجد لذلك تخريجاً فيقول : قيل مكان الصُفّية الصوفية بقلب احدى الفاءين واواً للتخفيف (٣) .

٨ ــ وأحب بعض الغربيين ان تكون كلمة « صوفية » العربية مأخوذة من كلمة « سوفيا » اليونانية (وسوفيا : الحكمة) . على ان المستشرق تيودور نولدكه رد هذا الزعم اذ لاحظ ان السيغما (السين اليونانية) تقلب عند التعريب سيناً لا صاداً (٤) فنحن نقول في « فيلوسوفيا » فلسفة لا فلصفة .

٩ ــ ولعل اكثر ما اطمأن اليه مؤرخو الفلسفة الاسلامية من الشرقيين والغربيين ان كلمة « تصوف » مشتقة من « الصوف » الذي هو لباس العباد واهل الصوامع (٥) على ان ابن الجوزي عد ذلك محتملاً ، وان كان قد قبل اشتقاق « الصوفية » من

---

(١) ابن الجوزي ١٧٢ ــ ١٧٣ ، تاج ٦ : ١٦٦ ، ١٦٧ ، عوارف المعارف ١ : ٢٠٥ ــ ٢٠٦ ، Cf. Kasf 81-2

(٢) ص ١٧٣ ، ابن خلدون ٤٦٧ .

(٣) الزمخشري ٢ : ٣٢ .

(٤) راجع Enc. Isl. IV 681 ، ان النصارى الارثوذكس يسمون فتياتهم « صوفية » ويكتبونها صاداً ويلفظونها كذلك ، على ان ذلك ليس بحجة في الفصيح .

(٥) ص ١٧٣

« صوفة القفا » (١) . وانكر ابن خلدون اشتقاق الاسم من الصوف ضرورة وجارى القشيريَّ في ذلك لان المتصوفة لم يختصوا بلبس الصوف دون غيرهم . ثم انـه عقَّب على ذلك بقوله : « والاظهر إن قيل بالاشتقاق انـه من الصوف ـ وهم في الغالب مختصون بلبسه ـ فلما كانوا عليه من مخالفـة الناس في لبس فاخر الثياب الى لبس الصوف (٢) . وكذلك يرى السراج الطوسي انهم نسبوا الى « الصوف » لان لبس الصوف كان دأب الانبياء عليهم السلام والصديقين وشعار المساكين المتنسكين (٣) .

*

ويرى الكلاباذي ان يفسر هذه الاسماء تفسيراً رمزياً ، فاسم الصوفيـة مشتق عنده من الصف الاول ، ذلك لان الصوفية « في الصف الاول بين يدي الله عز وجل بارتفاع هممهم اليه واقبالهم بقلوبهم عليه ووقوفهم بسرائرهم بين يديه » (٤) . واما اشتقاق اسمهم من « الصُفّة » فلان صفاتهم تشبه صفات اهل الصفة الذين كانوا عـلى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم . فباشتقاق الاسم من الصفة نكون قد عبّرنا عن اسرار الصوفية وبواطنهم » (٥) ، وباشتقاقه من الصوف تكون قد دللنا على ظاهر احوالهم (٦) .

*

ولقد عُرف الصوفية باسماء اخرى ، ولكنها على كل حال اقل شهرة ، فلخروجهم

---

(١) ص ١٧٣

( ) ابن خلدون ٤٦٧

(٣) اللمع ٢١ ، راجع Massignon 131-2 عوارف المعارف ١ : ١٩٨ ـ ٢٠٣

(٤) التعرف ٥

(٥) التعرف ٥ ، ٦ ، ٧

(٦) التعرف ٥

عن الاوطان سُموا « غرباء » ، ولكثرة اسفارهم سموا « سياحين » ، ومن سياحتهم في البراري وايوائهم الى الكهوف سماهم بعض اهل الديار « شكفتية » ـ والشكفت (١) بلغتهم : الغار والكهف ـ . واهل الشام سموهم « جوعية » لانهم انما ينالون من الطعام قدر ما يقيم الصلب للضرورة . . . . وسموا ايضاً « نورانية » لان الله نوّر قلوبهم . وقد يسمون ايضاً « المقرّبين » (٢) .

و « المتصوف » غير الصوفي ، وانما هو المتشبه بالصوفي لحبه له ولكنه اقل منه درجة (٣) .

وهنالك فرقة من الصوفية « ظهرت في النصف الثاني من القرن الثالث في مدينة نيسابور بخراسان . . . . اطلق عليها اسم الملامتية او الملامية » (٤) . و « الملامتية » قوم يكتمون احوالهم ويخفون عن الناس انهم صوفية ويحسنون سلوكهم بين الناس ويتقون الله بقلوبهم ، ولا يهمهم رضى البشر ما دامت قلوبهم مطمئنة بارضاء الله ، والملامتي ارفع من المتصوف وادنى من الصوفي (٥) .

وهنالك ايضاً قوم يتشبهون بالصوفية ولكن في الاعمال الظاهرة فقط ويسمون انفسهم حيناً « قلندرية » ويدّعون احياناً انهم ملامتية . وهم يتصفون بطيبة القلب ولكنهم مغرورون مفتونون يتظاهرون باعمال الصوفية الخفيفة كالتقشف في الملبس ، الا انهم يتركون الطاعات ويترخصون (يتسامحون) في الشبهات (المعاصي) (٦) . وهؤلاء

---

(١) شكفت كلمة فارسية بمعنى الغار او الكهف ، راجع :

Johnson 759, Redhouse 1132

(٢) التعرف ٥ ، ٧ ، عوارف المعارف ١ : ٩٥ ، ٢٠٨

(٣) عوارف المعارف ١ : ٩٦ ، ٢١١ وما بعدها .

(٤) الملامتية ٣

(٥) راجع الملامتية « رسالة الملامتية » ٨٧ ، ٩ وعوارف المعارف ١ : ٢٣٢ ـ ٢٣٦

(٦) عوارف المعارف ١ : ٢٣٦ وما بعدها .

ينتسبون الى قلندر يوسف ، وهو رجل عربي من الاندلس اتى به الى دمياط بمصر رجل فارسي اسمه الشيخ جمال الدين الساوي (من مدينة ساوة بفارس) «١» :

ثم هنالك طوائف أُخر ليس هنا محل تفصيلها ولا إجمالها (٢) .

ويتصل بالصوفية من قُرب او من بُعد حركتان : الفُتوّة والرباط .

اما « الفتوة » فتقوم على « الشجاعة وكرم النفس والنجدة ـ مساعدة المحتاجين الى المساعدة » ، والفتى في اصل التواضع اللغوي هو احد الكرام من الناس ذوي المقام الاجتماعي المرموق على ان يكون شجاعاً كريم النفس نجاداً «٣» . يدلنا على ذلك قول المتنبي لسيف الدولة وقد كتب اليه يعزيه باخته :

« ... فكيف ليل فتى الفِتيان في حلب ؟ » .

ويظهر ان هذه الكلمة قد أُطلقت في زمن متقدم ايضاً على الشُطّار (الاخباث والشريرين) وعلى العيّارين « الذي لا عمل لهم الا الاعتداء على الناس وارهاقهم باثارة الفتن والقلاقل » .

وقد اتصلت الفتوة بالتصوف في زمن متقدم جداً «٤» ، قيل منذ ايام الحسن البصري . وكان بعض المتصوفة من الفتيان قبل ان دخل في التصوف كابي الحسن علي بن احمد البوسنجي «٥» وقد كان من اوحد فتيان خراسان ومن اعلم مشايخ وقته بعلوم التوحيد وعلوم المعاملات ومن احسنهم خلقاً وطريقة في الفتوة والتجريد ، وكان معظماً للفقراء (المتصوفة) حسن الخلق (ت ٣٤٨ هـ = نحو ٩٥٩ م) (٦) .

---

(1) Johnson 977, Enc. Isl. II 676, 677.

«٢» عوارف المعارف ١ : ٢٤٢ وما بعدها .

«٣» راجع صفات الفتيان في القشيري ١٣٤ وما بعدها .

(4) Enc. Isl. III 1061 b.

«٥» الملامتية ٢٤ ، ٢٥ .

«٦» الشعراني ١ : ١٣٤ .

وكذلك كان بعض الصوفية فتياناً ، حتى ان نفراً من الملامتيـــة « الذين لا يتظاهرون عادة بحقيقة امرهم » كانوا يتصفون ببعض صفات الفتوة «١»

*

اما الربط والرباط او المرابطـــة فالاجتماع في الثغور (٢) . للدفـــاع عن تخوم الامبرطورية الاسلامية . كانت الجيوش اذا توقفت عن الزحف في بلاد العدو اقامت حيث وقفت جماعات تمنع العدو من الكرة على الحدود الجديدة . ولقد اصطبغت المرابطة منذ اول امرها بصبغة دينية ، اذ اعتبرت انها نوع من الجهاد في سبيل الله ، وكان المرابطون كلهم متطوعين . ولقد اطلق الرباط على مكان اجتماع المرابطين كرباط الفتح في غربي مراكش مثلاً .

ولما استقرت تخوم الامبرطورية الاسلاميـــة قلت الحاجة الى الرباطات كضرورة عسكرية ، ولكن تلك الرباطات ظلت قائمة عامرة . واتفق ان كثيرين من الزاهدين والعباد والمتصوفين جعلوا يقصدون الرباطات المختلفة في اواخر حياتهم ليموتوا هنالك في عزلة عن العالم المادي ، على انهم كانوا مع ذلك يخضعون لرياضات نفسية وجندية ايضاً «٣» . وهكذا اصبح لهذه الرباطات منذ القرن السادس للهجرة الثاني عشر الميلاد) او من قبل ذلك ايضاً قيمة جديدة «٤» .

ولما شاع اعتزال الصوفية في الرباطات لم يبق من اللازم ان يتجشم هؤلاء الصوفية المسير الى اقاصي التخوم للاقامة في رباط اقتضته الضرورة العسكرية ، بل عمد نفر من شيوخ الصوفيين الى اقامة ابنية في اواسط المدن وفي بلاد الامن سموها ايضاً رباطات يؤمها المتصوفة والمنقطعون الى العبادة شباناً وشيوخاً رجالاً ونساء «٥» .

«١» الملامتية ٢٦ وما بعدها .

«٢» الثغر هو المكان الذي يُخشى منه هجوم العدو من البر او من البحر .

«٣» موضوع الرباط وقوانينه موضوع متشعب فليرجع اليه القارىء في عوارف المعارف ٢ : ١١–٤٥ ، ٩٠–١٠٨ ; Enc. Isl. under Ribat وابن خلكان ٢ : ٥٢٠ الخ .

الفصل الثاني

مصادر الصوفية

ان الكلام عن مصادر الصوفية ، كالكلام على « مصادر » كل حركة اخرى ، امر كبير الصعوبة . ان البحث عن مصادر كل وجه من وجوه النشاط الانساني في مظهره الروحي يجب ان يرقى في الحقيقة الى مبدأ الوجود الانساني نفسه ، حينما بدأ الانسان يعبر عن خلجات نفسه كانسان «١» .

ومصادر التصوف الاسلامي اسلامية لا شك في ذلك ؛ فان التصوف الاسلامي قد نشأ في بيئة اسلامية «٢» . فالتصوف الاسلامي مبني في اساسه على الاسلام ، ولا نستطيع ان نفهمه حقاً ما لم نفهم التطور الذي سلكه الدين الاسلامي في انتشاره وفي تقلب الاحوال به . ولكن بما ان الحركات لا تكون ابداً خالصة من المؤثرات الاجنبية فان التصوف في الاسلام لم يكن كذلك خالصاً من عناصر غريبة عنه . ان تلك العناصر لم يدع اليها حاجة العرب الى ما عند غيرهم ، بل اقتضى وجودها في التصوف الاسلامي ان كثيرين من المتصوفة كانوا غير عرب فحملوا معهم الى الاسلام تخيلات غريبة ورياضات شاذة واعتقادات متفرقة دخل اكثرها فيما بعد في التصوف الاسلامي .

---

(1) Nykl 372.

(2) Cf. Nicholson, Quoted by Arberry 42, and E. Berthels (Enc Isl. III 1061 b),

ويجدر بنا هنا ان نعلم ان هذه العناصر المختلفة لم تكن الاساس الذي قام عليه التصوف الاسلامي ، ولا انها دخلت في التصوف مرة واحدة ، ولكنها تسربت الى المتصوفين شيئاً بعد شيء في ازمنة متطاولة حتى تجمعت على ما ستراه فيما يلي :

١ — المصدر المسيحي — ان الزهد نفسه اسلامي ، ولكن الايغال في التبتل كاعتزال العالم والانقطاع عن التناسل وقهر الجسد بالتقشف امر تشترك المسيحية فيه الهندوكية . وانا لا ارى بأساً ابداً في ان يكون الزهاد المسلمون قد تأثروا بالرهبان النصارى بعض التأثر فان القرآن الكريم يمدح النصارى الاولين مدحاً طيباً : « لتجدن اشدّ الناس عداوةً للذين آمنوا اليهودُ والذين اشركوا ، ولتجدنّ اقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا : انا نصارى ، ذلك بان منهم قسيسينَ ورهباناً ، وانهم لا يستكبرون » «١» .

ولقد اشار نيكلسون «٢» الى هذا العنصر اشارة احب ان اشرحها في ما يلي :

أ — حينما يزعم بعضهم «٣» ان متصوفة الاسلام قلدوا الرهبان النصارى فيجب ان نفهم من ذلك انهم شركوهم في رفض الدنيا وفي التقشف وفي ترك الناس الا قليلاً وفي التعبد ، وتلك كلها شائعة في زهد الامم جميعها . ثم ان المتصوفة المسلمين خالفوا الرهبان في الزواج وامتهان الاعمال والتظاهر احياناً باتيان المعاصي وبسعة الصدر في قبول اشكال الاديان المختلفة كقول محيي الدين بن عربي :

لقد كنت قبل اليوم انكر صاحبي
اذا لم يكن ديني الى دينه دان « كذا »
فقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبان

«١» القرآن الكريم ٥ : ٨٢

(2) Mystics 10-11, cf. 61, 82, 111-112

(3) La Syrie I 173, L'Islam 127-8

وبيت لنيران وكعبة طائف
والواح توراة ومصحف قرآن

ادين بدين الحب انى توجهت
ركائبه ، فالحب ديني وايماني

وليس هذا التساهل من النصرانية فى شيء . اضف الى ذلك كله ان المتصوفين الذين قلدوا النصارى كانوا لدى رفاقهم موضعاً للذم «١» . ان هذا يدل على شيء من الاثر فى بعض المتصوفين ولكنه ليس عنصراً فى التصوف نفسه ؛ لانه كان مكروهاً .

ب – وزعم قوم ان « الحب » فى التصوف الاسلامي مأخوذ من « الحب المسيحى » وهذا مردود بنقد ادلتهم . يزعمون ان عنصر الحب مفقود فى القرآن ولكنهم مخطئون . لقد جاء فى القرآن الكريم : « قل : ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يُحببكُمُ الله ويغفر لكم ذنوبكم ، والله غفور رحيم » «٢» . وقال ايضاً : « فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه «٣» . وجاء فيه : والذين آمنوا اشد حباً لله » «٤» ، فعنصر « الحب » اذن موجود فى القرآن الكريم والدين الاسلامى ، والمتصوف المسلم لا يحتاج الى اخذه من النصرانية .

الحب العذري

والحب قاصر عندهم على الاقنوم الثاني من الثالوث يتعبد فيه متصوفهم لصفات المسيح ويحب ان يتقلب فى آلامه ، اما فى الاسلام فانه « طريق » يدعي الصوفي انه يحصل به على الاتحاد مع الله او الفناء فى ذات الله ؛ وعلى ذلك قول ابن الفارض :

واذا اكتفى غيري بطيف خياله
فانا الذي بوصاله لا اكتفى

«١» اللمع ٤١٥ وما بعدها .

«٢» ٣ : ٣١ «٣» ٥ : ٥٤ «٤» ٢ : ١٦٥

ج ـ اما ما ينسب الى المسيح عليه السلام عندهم من حياة صوفية فلا يمكن ان نقبله في هذه المقالة ، انه تقشف وزهد لا تصوف ، واذا ايقنّا مع جميع المتصوفة في جميع الامم ان غايتهم القصوى انما هي الاتصال بالله فاننا لا نرى ذلك منطبقاً على المسيح ، لانهم يعتقدون ان المسيح هو الله ، وهذا يمنع الاتصال كما يفهمه الصوفية المسلمون «١» . والانصاف فى شأن الانجيل انه يحث على الهرب من الدنيا فى سبيل ملكوت الله المقبل «٢» . فالمسيح اذن ليس متصوفاً ولكنه هارب من تكاليف الحياة وحاثٌ على الهرب منها . ولا بد من الاشارة الى ان النصرانية لا تشجع الافراط فى « الاحوال » الصوفية «٣» .

د ـ وحينما يشير متصوفة المسلمين الى قبول الآراء النصرانية او الى آراء الانجيل فانهم يشيرون اليها على صورة مخصوصة .

يعتقد المسلمون ان عيسى عليه السلام من اولي العزم من الرسل نزل عليه نفسه الانجيل كما نزلت التوراة على موسى والقرآن على محمد صلى الله عليه وسلم . والمعروف اليوم ان الاناجيل الاربعة التي اقرتها الكنيسة وقبلتها قد كتبها تلاميذ المسيح بعد ارتفاعه بزمن يتراوح بين سبع سنوات واربعين سنة . وهكذا نجد خلافاً بين ما قبلته الكنيسة وبين ما يقبله المسلمون . ولقد اشار السراج الطوسي الى ذلك على وجه الحصر فقال : وقد غلطت جماعة من البغداديين فى قولهم انهم عند فنائهم عن اوصافهم دخلوا فى اوصاف الحق ، وقد اضافوا انفسهم بجهلهم الى معنى يؤدي الى الحلول او الى مقالة النصارى فى المسيح عليه السلام «٤» .

«١» راجع مناقشة ذلك فى : Enc. R. E. IX 83 f. 89, Mystics 10-11, cf. 61, 82,111. Wensinck 64-5; Smith, 47 ff.

(٢) انجيل متى ٤ : ١٧ : الى ٢٣ ، ٧ : ١٦ الى ٣٤ ، ٩ . ٣٥ ، ١٠ : ٧ الى ١٠ ، ٣٧ الى ٣٩ : الخ الخ .

(2) Cf. Enc. R. E· IX 316 a.

(٤) اللمع ٤٣٢ ، الاحياء ٣ : ٣٥ ، عوارف المعارف ١ : ٢٤٢

فالخلاصة اذن ان التصوف الاسلامي لم يستمد من النصرانية شيئاً مـا ولكنه شركها في امور عامة في الديانات كلها .

٢ ـ المصدر اليوناني ـ على انه من المحتمل ان يكون المسلمون قد تأثروا بالاتجاه الفلسفي الذي ساد العقل اليوناني .

بدأ التصوف الاسلامي بداءة دينية فكان اسلامياً محضاً . ثم ان المتصوفة تطلبوا اطمئناناً عقلياً وتأويلاً فلسفياً لما يعتريهم من « الاحوال » فوجدوا ما ارادوه في الفلسفة اليونانية وفي التفكير الهندي ، تسرب اليهم عن طرق مختلفة . واليك اهم ما استقوه من الفلسفة اليونانية مباشرة او غير مباشرة .

أ ـ لعل اقدم من يصح الاستشهاد به في هذا المقام فيثاغوراس (القرن السادس ق . ب) فلقد كان له اتجاه صوفي مع تقشف عرف بـه . وكان له رأي في اتصال النفس بالملأ الاعلى ذكره ابن ابي اصيبعة ، هو : « . . . ان فوق عالم الطبيعة عالمـاً روحانياً نورانياً لا يدرك العقل حسنه وبهاءه ، وان النفس الزكية تشتاق اليـه . وان كل انسان احسن تقويم نفسه بالتبريء من العجب والتجبر والرياء والحسد وغيرها من الشهوات الجسدانية فقد صار اهلاً ان يلحق بالعالم الروحاني ويطلع على مـا شاء من الحكمة الازلية ، وان الاشياء الملذة للنفس تأتيه حينئذ ارسالاً كالالحان الموسيقية الى حاسة السمع فلا يحتاج الى ان يتكلف لها طلباً » (١) .

ب ـ وقد ساعد التفلسفَ الصوفيَ رأيُ كزانوفانس (٥٧٠ ـ ٤٨٠ ق . م) وكان يرى ان الله هو النظام الازلي للعالم ، بل يرى الله نفسه هو العالم . ولم يكن الله عنده روحاً فقط بل جارى قومه اليونان في اعتقادهم « المادي » من ان الله هو هـذه الطبيعة الحية المفكرة . فهو اذن « شمولي » يرى الله غير متناه ، بمعنى انه ليس ثمت ما عداه (٢) .

---

(١) طبقات الاطباء ١ : ٣٧ ، الشهرستاني ٢ : ١٧٣ .Mystics 64

(2) Cf. Thilly 27

ج ـ اما افلاطون (ت ٣٤٧ ق . م) فيجب ان نتكلف ايجاد صلة بينه وبين التصوف . ان اعتقاده « بالنفس الكلية » او « نفس الكل » وكذلك تعليله اتصال النفس (العاقلة) بالجسد ثم اخذه بفكرة التناسخ ـ كما كان يرى الهنود ـ امور كلها توهم شبهاً بين آرائه وبين آراء المتصوفين . واذا تدبرنا رأيه في النفس خاصة وان النفس كانت قبل اتصالها بالجسد في عالم الصور المطلقة « في الملأ الاعلى » ـ في الله ـ ثم انها هبطت الى هذه العالم ، وانها تعرف الامور الموجودة هنا عن طريق « تذكرها » ما رأت في الملأ الاعلى ، اذا علمنا هـذا كله زاد توهمنـا للشبه بين فلسفة افلاطون وبين التصوف (١) .

د ـ ولا شك في ان الرجوع بالتصوف الى ارسطو (٣٨٤ـ٣٢٢ق م) اقرب الى الحقيقة من الرجوع به الى افلاطون : ان الله عند ارسطو هو السبب الغائي الذي ينجذب اليه العالم بالضرورة طلبا للكمال ، وان جميع ما في العالم من حياة : من نبات او بهيم او انسان تتوق الى تحقيق ذاتها بسببه ، وكل شيء ممكن الوجود متحقق فيه ، انه منزه عن كل الم او عاطفة وعن كل رغبة او حاجة ـ بالمعنى الذي نعرفه بين البشر ـ ، انه كل ما يتوق الفيلسوف الى ان يكون (٢) . وهذا ما يود الصوفي ان يكون خليقـا به ، « بالجذب » الذي يمكنه من تحقيق ذاته في الله ـ من الاتصال به ـ » .

هـ ـ وفي المذهب الاسكندراني (الافلاطونية الجديدة) مصدر يمكن ان ترجع اليه بعض الوان الصوفية . ان اشهر رجال هذا المذهب الفلسفي الذين شهدوا الحياة بين عام ١٧٥ و ٤٨٥ بعد الميلاد قد حاولوا ان يوجدوا فلسفة مسيحية على اسس الفلسفة اليونانية ، والافلاطونية منها على الاخص . والحقيقة ان اهل هذا المذهب استخدموا كل ما وجدوه عند فلاسفة اليونان لنصرة الديانة النصرانية . وقد نظّم هذا المذهب رجل منهم اسمه فلوطن (٢٠٤ ـ ٢٦٩ م) .

يرى اهل هذا المذهب ان الله هو الاول والآخر ، منه يصدر كل شيء . وان

---

(1) Cf. Thilly 67 ff; Ueberweg I 335.

(2) Thilly 89; Ueberweg I 383; cf. Fuller, 150-2. Enc. Isl. IV 684 b. c.

الاتصال بالله والفناء فيه هو الهدف الحقيقي لجهودنا وسعينا ، انه الواحد الذي يشمل كل شيء ، انه غير متناه ، انه العلة الاولى التي لا علة لها ، منـــه يصدر كل شيء ويفيض . ان الله منزه عن كل صفة نريد ان نصفه بها ، انه اسمى من الجمال والحقيقة والخير والشعور والارادة لان هذه جميعها منه . ومع ان العالم منه فانه لم يخلقه ـ تعالى الله عن قولهم ـ لانه لو خلقه لكان ذلك يقتضيه شعوراً وارادة . . . ان العالم فيض من الله . . . فهو الينبوع الذي تتدفق منه المياه من غير ان ينفد والشمس التي يشع منها النور من غير ان تنقص .

ويأتي فلوطن الى « النفس الانسانية » فيرى فيها رأي افلاطون من انهـــا كانت اولاً في الملأ الاعلى ثم هبطت واصبحت ايضا خاضعـــة للتناسخ في البشر والبهائم والنبات . الا ان هذة النفس في حياتها الارضية تحاول الاتجاه من عالم الحس الى الله والرجوع اليه . وهذا الرجوع ممكن في اثناء الحياة الدنيا وان كان نادراً . وكي تستطيع النفس ان تبلغ هذه المنزلة يجب عليها ان تتحرر من شهوات الحياة ، وان تدمن التأمل في الله ، ثم ان تدخل في حال من الذهول فيتم لها الاتصال بالعلة الاولى ـــ بالله ، فتخسر حينئذ وجودها الجزئي وشعورهـــا الشخصي وتشعر بالسعادة والاطمئنان لانها اصبحت مع الله شيئاً واحداً . ويذكرون ان فلوطن بلغ هذه المرتبة ـــ الاتصال ـــ اربع مرات على الاقل (١) .

ولا شك في وجود العنصر الصوفي في فلسفة فلوطن واتباعه . ولكن ما علاقة ذلك بالتصوف الاسلامي ؟

يتفق فلوطن ومتصوفو الاسلام في « رياضة النفس » للاتصال بالله وفي اشتراط الذهول لحدوث ذلك ، ويتفقون ايضاً في النظرة الشمولية . وربمـــا جاز لنا ان نقول انهم اتفقوا في نظرهم الى الفيض والاشراق والمعرفة والسكر . ولكنَّ هنالك اموراً كثيرة افترقوا فيها .

---

(1) Thilly 126-31; Ueberweg 1 608-9; Enc. R. E IX 86, 314 d-316 b: cf. Goldz. 154.

ان متصوفي الاسلام لا يقرون فلوطن على قبول الوثنية التي تلقاها اتباعه ، والتي اخذها فيما بعد النصارى ، ولا في ما اخترعه اتباعه من الخرافات المبنية على الوثنيــة ، ويخالفونه ايضاً في قبوله تعدد الآلهة . وكذلك يخالفونه في قبول نظرية التناسخ وهي التي بني عليها التصوف الهندي : ويفترق متصوفة الاسلام عن فلوطن في فهم « الاتصال » فهو عند فلوطن كما عند الهنود سلبي غير شخصي ، بينما هو في الاسلام ايجابي شخصي .

ثم ان التصوف الذي قبله فلوطن واتباعه يخالف التصوف المسيحي ايضاً ، بل لعل الخلاف بينهما شديد بالغ اكثر مما نتخيل ، ذلك لان العقل اليوناني ـــ والعقل الغربي عموماً ـــ كثير الميل عن هذه « الاحوال » الروحية ، بل هو ينفر منها (١) .

اما وقد ايقنا الآن ان التصوف الاسلامي يخالف التصوف النصراني المحض ، وان هذين يخالفان التصوف كما تراءى لفلوطن واتباعه ، فقد بقي علينا ان نعرف من اين يأتي الشبه بين هذه الانواع الثلاثة من التصوف . والجواب عــلى ذلك موجز في ما يلي :

ان « التصوف شرقي لا غربي ، وآسيوي لا اوروبي ، وليس لنا مفر من القول بان النصرانية وفلوطن والمسلمين قد استمدوا جميعهم من مصدر واحد او مصادر متفرقة ، ثم تبدّوا بعدئذ ما راقهم : لقد استمدوا جميعاً من الشرق . ولا تستغرب ذلك فان النصرانية لما وردت على الصين (القرن الثامن للميلاد) نظر اليها الصينيون على انها « دين بوذي » محوّر (٢) ، واما افلاطون فكان همه مزج الفلسفة اليونانية بالدين الشرقي (٣) .

ويرد نيكلسون على الذين يريدون ان يبالغوا في اثر المصدر اليوناني في تطور التصوف في الاسلام فيقول : ان المصدر الهيليني (اليوناني المتأخر) ليس المصدر الاوحد ولا المصدر الاشد بروزاً في تطور التصوف (٤) . ولكن يظهر ان ناحية الحب الالهي في التصوف الاسلامي راجعة الى « نظر » يوناني (٥) .

---

(1) Enc. R. E. IX 316 a, b; 85-6.
(2) Parker 22.
(3) Thilly 131.
(4) cf. Arberry XX.
(5) Nicholson, Quoted by Arberry 44.

٣ ــ التصوف اليهودي ــ ولعل ابعد ما يذهب اليه الظن الخاطىء ان يكون التصوف الاسلامي قد تأثر بشيء اسمه التصوف اليهودي . ويمكننا ان نصرف هذا الزعم (١) ــ فيما لو خطر لاحد ــ بدليلين :

أ ــ ان الدين اليهودي دين مادي لا يتفق مع فكرة التصوف في شيء .

ب ــ لا سبيل الى تمحل الادلة لوجود اثر التصوف في العهد القديم (التوراة) (٢). فاليهود اخذوا التصوف من الافلاطونية الحديثة وعن المسلمين انفسهم . وان اكثر الباحثين على ان التصوف اليهودي لا يرقى الى ما قبل القرن الهجري السابع او الثالث عشر الميلادي ، حتى ان كلمة « قبّله » ــ وهم يشتقونها من الجذر : قبل ، ويعنون بها . « عقيدة تصوفية تتعلق بالله والعالم انحدرت عن طريق الوحي الى خواص الاحبار ولا تزال في بقية من الصالحين فيهم » ــ ليست قديمة لا في لفظها ولا معناها (٣). ومع ان الفلسفة اليونانية بدأت تثير نفوس اليهود منذ اواسط القرن الثاني قبل الميلاد (٤) فان الفلسفة اليهودية الصحيحة لم تزدهر الا بعد ازدهار الفلسفة الاسلامية حينما بدأ اليهود ينقلون الكتب الفلسفية من العربية الى العبرية (٥) .

٤ ــ المصادر الشرقية القصوى ــ واذا لم نجد المصدر الحقيقي للتصوف الاسلامي في الغرب فيجب ان نتجه نحو الشرق ، فلعلنا نجده هناك .

أ – المصدر الهندي عموماً

يظهر ان الشعب الهندي قد تقلب في احوال سياسية واجتماعية جعلته يوغل في الاتجاه الصوفي . فالهنود شديدو التأثر بالايحاء الشخصي (تأثير الشخص في نفسه)

---

(1) cf Massignon 51 ss; P. 52, ligne 12.

(2) Jew. Enc. III 457; Enc. R. E. IX 108 f.

(3) cf. Jew. Enc. III 456, IX 580; Ueberweg II 325 f., 331; Thilly 233.

(4) Thilly 122 f; Uebewreg. I 566 ff.

(5) Ueberwg II 323; Thilly 188.

حتى لقد زادوا على ما يتطلبه التصوف . اما في تقشفهم واحتقارهم للدنيا فلقد وافقوا التصوف في جميع اشكاله ، على ان هذا التصوف مبني عندهم على فكرة « التناسخ » . انهم قالوا بتناسخ الارواح (بالتقمص) في الاجساد والانتقال من شخص الى آخر . و (ان) ما يلقى (الانسان) من الراحة والتعب اوالدعة والنصب فمرتب على ما اسلفه من قبل — (وهو في بدن آخر) — جزاء على ذلك . والانسان ابداً في احد امرين : اما فعل ، واما جزاء ، وما هو فيه فاما مكافأة على عمل قدمه ، واما عمل ينتظر المكافأة عليه (١) .

والهنود لا يعرفون بدء هذا التناسخ ولكنهم يعلمون انه كان بدءاً سعيداً ، ويعتقدون ان تقلب « النفس العاقلة » في اجسام مختلفة مزعج لها ، وانه حال من احوال الشقاء . من اجل ذلك ترى الهندوكي يحاول التخلص منه ، انه يحاول ان يخلص نفسه من استعباد « الجسد » لها . انه يسعى الى التخلص من هذا التناسخ الى عالم من العدم — ان صحت التسمية — لا يشعر فيه بشيء ولا بنفسه : الى حيث يسكن كل صوت وتهدأ كل حركة ، انه يحاول ان ينغمس في الفناء (٢) .

واذا انتقلنا في مذاهبهم الى البراهمة — وهم حكماء الهند — رأينا في حياتهم الدينية شيئاً يشبه التصوف وليس اياه ، الا ان الكهنة البرهميين يطلبون — عن طريق التأمل والاعتبار — « كمالاً روحياً » يعتقدون انهم يستطيعون به التقرب من الله ، بل ان الله بذاته يحضر في قلوبهم وفي ضمائرهم ، ولذلك تتوق « النفس » الى الاتحاد به (٣) : بالله او ببراهما — وهما هنا شيء واحد عند البراهمة (٤) .

وتقوم الفلسفة البرهمية التي نحن بصددها على تحرر النفس من الجسد او على التخلص

---

(١) الشهرستاني ٢ : ٩١ Enc. R. E. VII 673: cf Massignon 63-55.

(2) Enc. R. E. IX 68,377 f.

(3) Farquhar, 226.

(4) Keith, 599.

من الشقاء الذي يلازمها في ادوار التناسخ — الانتقال من جسد الى آخر — كما في الهندوكية تماماً .

وتتطور البرهمية قليلاً وينشأ على هامشها مذهب يدعى « يوبانيشاد » : ومما يهمنا منه ان ثمت نوعاً سامياً من « المعرفة » لا يعترف بشيء الا ببراهما او آتمان — وكلاهما يعنيان هنا : الله — ، ويؤلفان وحدة تبدو لنا انها الحقيقة والعقل والنعمة . اما الحقيقة فليست شيئاً خارج براهما ، وكذلك لا يمكن ان ينسب الى براهما وصف ، فان الوصف يدل على التكثر ، وليس في براهما تكثر . . . اما ما ينجي الفرد من شقاء التناسخ فهو ان يتحقق انه آتمان (براهما = الله) ، غير منتسب اليه على انه جزء منه بل على انه هو هو ، ابداً ومطلقاً . وكثيراً ما ينطق اصحاب هـذا المذهب بالجملة : « ذلك الذي انت » ، هذه الجملة التي تفضح الحقيقة الاساسية للوجود : الوحدة التي لا تتجزأ ، حتى ليقول احدهم : « انا براهما (١) (الله) كما روى عن الحلاّج انه قال : « انا الحق (الله) » .

وننتقل الى اقرب المذاهب في « يوبانيشاد » واصحها في الاغلب ، وهو مذهب يعرف باسم « فدانتا » فيه شيء من التصوف ويقول بوحدة في الوجود . فان العالم صدر من براهما — او آتمان او الله — من غير ان يلحق براهما نقص او يلم بـه اذى ، وان الحكماء الذين يلحظون انفسهم في الله هم السعداء وحدهم دون سائر الناس . وهم يعبرون عن هذا « الشمول » بالفاظ صوفية غامضة فيها كثير من القوة ومن الشاعرية .

*

واذا حاولنا ان نحصر البحث وانتقلنا الى البوذية * المحض علمنا انه لا « تصوف صحيح »

---

(1) Keith 507, 513 ff; Enc. R. E. ll 801 d- 802 d-cf. 800 f.; Kashf 236, 271.

* البوذية هي الدين الذي اسسه غوتاما بوذا (القرن الخامس ق . م) وهي دين فلسفي اخلاقي نشأ على جوانب الديانة الهندوكية التي تعدد الالهة .

في البوذية على ما نعرف في الاسلام مثلاً (١) . عـلى ان البوذي يميل الى شيء من الصوفية يستعير تعابيره من البرهمية (٢) . ثم يرى ان السعادة ـــ بخلاف البرهمي الذي يحاول الاتصال ببراهما ـــ انما هي الانغماس في الفناء . ان ما يرضي نفس البوذي ويبعث فيها الاطمئنان ويجلب لها السعادة « علمه انه سيموت من غير ان يرجع الى الحياة مرة ثانية » : انه سيدخل في « النرفانا » .

و « النرفانا » كلمة متعددة المعاني ؛ من معانيها : الانعدام والامّحاء والسكون ، ثم التبرد والانتعاش والراحة والصفاء . ولا شك في ان الكلمات الثلاث الاولى اقرب الى ما يقصده البوذي بتلك الكلمة . واذا كان بوذا ينكر « الواحد المتعالي » وينكر النفس جملةً (٣) فلم يكن بد من ان تنطوي « النرفانا » على فكرة ذات شقين ، كلاهما سلبي في بابه (٤) .

١ ـــ حال من الاضطراب والتشاؤم ينتج منهما اعتقاد بان هذا الوجود انمـا هو عذاب وشقاء .

٢ ـــ حال سلبية من النعيم النفساني يراها البوذي خيراً من كل وجود مهما كان تاماً : انها امل بالتخلص من هذا الشقاء الحاضر ومن خوف الشقاء المقبل ، اذ انـه سيدخل ـــ بعد موته ـــ في النرفانا الكبرى ثم لا يعود بعدها الى الحياة ابداً .

هذا الرأي في « طلب السعادة والرضى » يخالف التصوف الاسلامي من وجوه :

١ ـــ انه انكار لله وللنفس وللحياة الاخرى .

٢ ـــ انه « هربٌ » من الحياة وشقائها بينما يَبني التصوف الاسلامي بلوغَ السعادة على الاتصال بالله .

---

(2) Enc R. E. IX 85 d, 86 a, Mystics 16 ff; Farquhar 239
(5) Enc R E IX 86 b
(3) Farquhar 239
(4) Enc R. E. IX 86, 376-7; Farqurar 240

٣ ـ ان البوذي يقف في النرفانا عند « الفناء » او عند امحاء شخصيته الفردية من الوجود (اقول : من الوجود) ، بينما يتقدم المتصوف المسلم وراء هـذا الحد خطوة جديدة الى البقاء في الله ، نعني بذلك ان شخصيته تصبح جزءاً في شخصية الالوهية (١).

وعلى هذا نرى ان التصوف الاسلامي قد تأثر بالاتجاه الهندي عموماً ــ والبرهمي منه خصوصاً ــ ولكن لم يتأثر بفلسفة الحياة البوذية وان كان قـد اشبهها في بعض مراحلها ، في الفناء مثلاً ، وفي الرياضة ، وفي ان بوذا يحض على تأكيد العنصر الشخصي في طلب الحقيقة ، ويعتقد ان الذي يتطلب الحقائق بالتقليد ــ بالتعلم او التلقن ــ لا يستطيع ان يعرفها (٢).

ب - المصدر الصيني

وليس من العجب ان ترتسم الدهشة على وجوهنا اذا فوجئنا بنسبـة التصوف الاسلامي الى مصدر صيني لا شك فيه ، ان المصدر الصيني اشد المصادر الاجنبية اثراً في التصوف الاسلامي . ولكن لعل بعضنا يتساءل فيقول : وكيف اتصل العرب والمسلمون بالصينيين ؟

ان الصِلاتِ التجارية بين بلاد العرب وبلاد الصين قديمة جداً قد ترجع الى بضعة قرون قبل الميلاد ، ولقد كانت ــ على كل حال ــ وثيقة جداً في القرون الاولى بعد الميلاد ، ولكنها لم تدوّن الا في اواسط القرن الخامس . اما اتصال المسلمين بالصين فيرجع بلا شك الى اوائل القرن الهجري الاول (٣) . وان كان ثمّت من يود انكار قِدم هذه الصلة (٤) .

ويظهر لنا ان التجارة ازدهرت بين الصين والعرب في ايام الرسول عليـه السلام

---

(1) Mystics 16 ff, ; 48, 60, 149; Kashf 47-51
(2) Enc. R. E· IX 86
(3) Arnold, Preaching 294-6
(4) Parker 243 ff

ازدهاراً شديداً (١) . ثم اذا صح الحديث : « اطلبوا العلم ولو في الصين » (٢)، يكون الاسلام قد عرف الصين منذ نشأته الاولى معرفة يصح ان تضرب على اساسها الامثال . على اننا لو شككنا في صحة هذا الحديث لما جاز لنا ان نشك في صحة بيت الفرزدق الذي مدح به الحجاج (٤١ ـ ٩٥ هـ) :

ولو اني بصين استان اهلي . . . . بابا (٣) .

***

واذ ايقنّا الآن من وجود الصلة التاريخية فلنتقدم الى تبيان عناصر التصوفين : الصيني والعربي .

يظهر لنا جلياً ان كونفوشيوس حكيم الصين الاكبر (٥٥١ ـ ٤٧٩ ق . م) كان مفكراً عملياً ومصلحاً اجتماعياً اكثر مما كان باحثاً نظرياً او فقيهاً دينياً ، وان كان اتباعه قد ملأوا مذهبه من بعده بالبحوث الالهية والمنازعات الفلسفية (٤) .

ولكن كان في زمن كونفوشيوس رجل اسمه « لي آره » او لاؤتسه (٥) ـ كما يعرف اليوم في الدراسات الاوربية (ص، ٤٧ ، ٦٤ الخ) (٦) ـ كان كونفوشيوس أسن

(1(Islam in China 6 ff;

(٢) احياء علوم الدين ١ : ١٣ ؛ مصباح الظلام ١ ـ ١٠١ ، راجع المغني ٢٢ .

(٣) شرح ديوان الفرزدق للصاوي (مصر ٤٥٤ / ١٩٣٦) ١ : ٩٢ .

(4) cf Star,

(٥) « لي » اسم اسرته ، و « آره » اسمه هو ، ومعناه « الآذان » ، لاؤ معناها « الشيخ » او الرجل القديم ، و « تسه » علامة الرفع ، ولهذا الاسم ، وكذلك للاسم الاصلي ، قراءات واشكال مذكورة في مظانها .

(٦) بما انني ساعتمد في الصفحات التالية على Parker كثيراً فساكتفي بذكر ارقام صفحاته في المتن .

منه ، وكان لاؤتسه يسلك سبيلاً مخالفة لسبيل كونفوشيوس ليس ادل عليها من القصة التالية التي اشتهرت عنهما .

كان كونفوشيوس قد شُهر بتدريس الفلسفة في البلاد .. حينما خطر له ان يتزود من لاؤتسه بعض المعارف التي تتعلق بالكياسة – باساليب السلوك والحياة في البلاط – . فلما لقيه لاؤتسه قال له : « ان عظام الناس الذين تتكلم عنهم قد نخرت ، ولم يبق سوى كلماتهم ، ان الرجل الطيب السجايا اذا سنحت له الفرصة شق طريقه في الحياة ، فان لم تسنح له انصرف كالعشب الذي تذهب به العاصفة ، لقد علمت دائماً ان التاجر الماهر يحتفظ باجود بضائعه ؛ وهكذا الرجل الطيب السجايا يخفي فضائله الكامنة وراء وجه لا تظهر عليه التأثرات ... »

فلما انصرف كونفوشيوس قال لحوارييه : « انني اعرف مقدرة الطير على الطيران ، ومقدرة السمك على السباحة ومقدرة الوحش على النجاة ؛ امـا الاخير فيمكن ان يُحتبل (١) . واما الآخران فيمكن ان تصيدهما بالقصبة او بالسهم . واما التنانين فلا أدري كيف تمتطي الرياح والغمام الى السماء . ولاؤتسه الذي رأيته اليوم يبدو لي انه من جنس التنانين » (ص ٤٧ _ ٤٨ ، ٥٥ ، ٦٤ _ ٦٥)

واختلف الدارسون في شأن لاؤتسه حتى انكر بعضهم ان يكون ثمت شخصية حملت هذا الاسم . الا ان الانصاف في شأن الرجل انه كان من احياء القرن السابع قبل الميلاد ، وكان ذا اتجاه صوفي ، نفض يديه من لذات البشر وكره مخالقتهم وعد سلوكهم في الحياة نفاقاً ومداهنة . ولما رأى الصين تتقهقر في حياتها السياسية والاجتماعية (ص ٤٨ _ ٤٩ ، ٦٤ _ ٦٥) ويئس من الاصلاح صمم عـلى ان يهجر العمران كله ، فاتجه نحو الشمال ليقطع النهر الاصفر ويعتزل وراءه العالم كله . ولكن حارس الحدود قال له : « اذا كنت تود ان تعتزل العالم فارجو منك ان تكتب لي كتاباً » . فكتب لاؤتسه للحارس كتاباً (٥٠٠ ق . م) في قسمين شرح فيهما معنى الكلمتين « تآو »

---

(١) يؤخذ بالحبائل او الشرك

و « ته » بنحو خمسة آلاف كلمة اللهم او تزيد . ثم اجتاز حدود الصين وغاب عن العالم (ص ٤٨ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ١٣٣) .

*

وجهل الاوروبيون معنى كلمة « تاو » زماناً طويلاً ، وكاد القرن التاسع عشر ينقضي قبل ان يقتنعوا ان « تاو » معناها « الطريق » او « الطريق الروحي » (ص ٧٧ وما بعدها) . وكذلك كان الشأن في كلمة « ته » التي ايقنوا فيما بعد انها « النعمة » (ص ٧١ ، ١١٢ الخ) او « اللطف الالهي » .

وفكرة « تاو » بعيدة العهد فى الثقافة الصينية يزعمون انها ترجع الى عهد هوانغتي او الامبراطور الاصفر ، في الالف الثالث قبل المسيح (ص ٥٢ _ ٥١ ، ٦١ _ ٦٥ ، ١٣١)(١) . ومما لا شك فيه انها ليست من اختراع لاوتسه ، ولكنها كانت تطلق على مبادىء في الاخلاق والحكومة وفلسفة الحياة عرفت قديماً ، ثم نظمها لاوتسه وشرح معانيها في كتابه الآنف الذكر (ص ٥٣ الخ) .

معاني « تاو » _ ومع ان كلمة « تاو » ، كاكثر الكلمات الفلسفية ، يستحيل ان يُؤدّى معناها الدقيق بكلمة واحدة او بكلمات ، او بجملة واحدة او بجمل فاننا نستطيع هنا ان نصفها في ما يلي :

١ ـ اما معنى الكلمة فهو « الطريق » ، او هو « الطريقة » ايضاً . ويجوز ان نسميها الباب ، تلك الكلمة التي اطلقها ميرزا علي محمد (ت ١٢٦٦ هـ / ١٨٥٠ م) على نفسه وعنى بها انه « الباب الى معرفة الحقيقة الالهية » . وتجوَّز جايمس لغ وهوايمنت في جعل معناها « السائر او المسافر او السالك » (٢) .

٢ ـ كانت هذه الكلمة بلا شك تحمل عنصراً صوفياً اشتد فيما بعد (٣) .

---

(1) Enc Br V 531
(2) Cf Parker 48, 63, 71, Enc R E IX 87; Enc Br. (James Legge and J. Whymant) XIII 713 c, Enc Isl 1 545
(3) Enb R E IX 87, Parker 140

٣ - اطلقت على مبادىء كانت معروفة في الصين ، وكانت تتناول الحكومة والاخلاق وفلسفة الحياة (ص ٥٣ ، ٥٩ وما بعدها) .

٤ - ان « تاو » هي الحقيقة القصوى » ، وهي اقدم واسمى من السموات ، كانت قبل ان يبدأ الزمن : كل شيء بدأ منها ، وهو موجود فيها ، ثم اليها يرجع . انها سبقت الله المتجلي على العالم ، الا يمكن اذن - ان يكون الله نفسه قد تجلى للمتصوفين في ذات الـ « تاو » ؟ (١) .

٥ - انها العلة الاولى للوجود ، انها نظام الطبيعة الخالد الذي لا يتبدل ، والشائع الشامل الذي سبق كل شخص من اشخاص الوجود ، والذي بسببه يجب ان يكون كل شيء قد تطور . انها علة العلل المتجلية في الخالق والمرئية في العالم .

٦ - انها لا ينطبق عليها اسم ولا يحيط بها وصف ، ان وُصفت فبالتنزيه لا بالتشبيه : انها لا تدرك بالبصر ولا بالسمع ولا بالعقل .

٧ - وبما انها المصدر الاقصى للوجود ، تشمله وتسيّره وتوفق بين مظاهره ، فيجب ان نتخذها مثالاً لحياتنا الفردية (٢) .

٨ - على ان كلمة « تاو » لا تدل على انها المصدر الذي فاض منه كل شيء فحسب ، بل هي ايضا الهدف الذي يتجه اليه كل شيء .

٩ - قد قال الاقدمون : ان الاحياء « على سفر » (٣) .

*

الى هنا لا نزال في ميدان البحث العقلي ، ولكن الكلمة « تاو » اتجهت بعد لاوتسه وفي ايامه اتجاها اشد ميلاً الى الصوفية : فقد وضع لاوتسه نظرية « ترك الاهتمام والعمل » اساسا لكتابه الذي مر ذكره معنا ، كي يصبح الفرد خاليا من شهواته ،

---

(1) Enc Br XIII 713c Enc R E IX 85

(2) Enc R E IX 87

(3) Giles, 28

فيستطيع عندها الحصول على ال « تآو » او الاتصال بها ـ فاذا استسلم اليها أبداً اصبح (ذلك السالك المتقدم في مقاماته) * ناجياً من شرك المادة (الجسد) ومن حواجز المكان والزمان .

على ان الحصول على ذلك : على ذلك الهدوء والرضا ـ وهو الذي لا يمكن ان يناله المنصرفون بعقولهم الى الدنيا ـ يقتضي رياضة خاصة معروفة اشباهها في انواع التصوف عموماً : يقتضي ترك الزهو بالحكمة المكتسبة ، ويقتضي انكار النفس (وشهواتها) وهجر الشعور الذاتي ، فان الطموح والترف والثروة واللذة يجب الا تحتل مكاناً في منهاج حياة « التآوي » . ان عليه الا يتكلف سعياً ابداً ولا الى نشر الفضيلة ، والا يرفع صوته في الشوارع ولو اراد نشر عقيدته . ولقد اوصاهم « سيدهم لاؤتسه » بترك التظاهر باعمال التقوى فقال : اتركوا قداستكم وتحرروا من حكمتكم ثم اهجروا الخير ودعوا الاستقامة .

بعد هذا كله يبلغ « التآوي » غايته اذا مر بهذه المراتب (المقامات) الثلاث التالية :

أ ـ تزكية النفس وتطهيرها ـ فقد قال لاؤتسه نفسه : ان الذي تحرر ابداً من شهواته الدنيوية هو الذي يستطيع ان يفهم « التآو » في ذاتها الروحية . يجب ان يكون الفرد على صورة البشر ولكن مجرداً من شهواتهم .

ب ـ الاشراق ـ وينال التآوي هذه المرتبة حينما يستغني عن التكلف في اتيان الفضائل ، اذ يصبح اتيان الفضائل سجية فيه لا يشعر بها .

ج ـ الاتصال والاتحاد ـ والمرتبة الاخيرة في هذه الرياضة هي الاتصال بالتآو ، ويقول الصينيون فيها : انها تحرر الفرد من القوانين الطبيعية وتجعله يشعر انه قد اتحد بالموجودات ، فاذا بها لا تضره ولا تزعجه انها اقصى امنيته ، فاذا اتصل بها واتحد بها

---

* في الاصل : (1) Advanced Scholar

« بالتاو » اصبحت له صفاتها وادراكها — يفهم الوجود كما تفهمه هي — واصبح متحرراً من قوانين المادة ومن حواجز المكان والزمان . وقد قال لاؤتسه نفسه في هذه المرتبة . ان الانسان ليستطيعُ ان يعرف كل ما في العالم من غير ان يخرج من باب داره .

*

واذا نحن الححنا في تطلب الاحوال الصوفية عند الصينيين رأينا منها (١) :

١ — اطمئنان النفس — مهما كنت في الحياة كن مطمئناً ، ثم سر في طريقك هادئاً غير مبال بما يعترضك ، ولا تهتم لان يعرف الناس من أنت .

٢ — ترك الدنيا — القناعة غنى : لا تقتن ، فكلما زاد اقتناؤك للاشياء زادت همومك .

٣ — هجر الشهوات — لا تتبع شهواتك فتستعبدك .

٤ — اترك الاهتمام — لا تهتم بامر من امور دنياك فان هنالك عناية توفر لك ما تحتاج اليه . واترك نفسك تسير على ما تقتضيه الطبيعة (العاقلة) .

٥ — معاملة الخلق — تواضع ، وعامل الناس بما يرجع عليهم هم بالفائدة ، ولا تحاول ان تخاصم الناس او ان تدينهم .

٦ — لا تخش الموت فانه لا بد من مجيئه ، ثم انه لا هول له فلا داعي للخوف منه .

٧ — اكملُ الناس من يهتم لما في نفسه اكثر من اهتمامه لما حوله .

٨ — الرجاء والخوف — وهؤلاء الذين في هذا العالم يشعرون « بالعلة الاولى » ثم يحبونها ويحمدونها ، ثم يخافونها ، ثم يطمئنون اليها .

٩ — اللغة الغامضة والكلام الملغز .

١٠ — انهم لا يذكرون في كلامهم اسماً معروفاً ولا مكاناً مخصوصاً .

---

(1) Cf Parker 99 ff.

الفصل الثالث

حقائق التصوف الاسلامي

اقصد بكلمة « حقائق » هنا ، تلك العناصر البينة التي تأسست عليه الطريقة الصوفية في الاسلام . ولا شك في ان غير الصوفي لا يستطيع ان يعرف حقائق الصوفية ابداً . لنقرأ جملة الغزالي : « فابتدأت بتحصيل علمهم (علم الصوفية) من كتبهم مثل قوت القلوب لابي طالب المكي رحمه الله وكتب الحارث المحاسبي ، والمتفرقات المأثورة عن الجُنيد والشبلي وابي يزيد البسطامي وغير ذلك من كلام مشايخهم حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية وحصلت ما يمكن ان يُحصل من طريقتهم بالتعلم والسماع . وظهر لي ان اخص خواصهم ما لا يمكن الوصول اليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات (١) . ثم لنضف الى ذلك ان الصوفي الحق لا ينطق بما شاهده ، وان لكل صوفي طريقة خاصة في الكشف والمشاهدة . فاذا علمنا هذا كله ايقنا انه يستحيل علينا ان نعرف الصوفية من الداخل — الا اذا تصوفنا — فلنقنع اذن بدراسة عناصرها الظاهرة .

القلب — « القلب » هو المركز الذي يدور حوله التصوف . يقسم المتصوفة الاعمال قسمين : قسما يتناول الاعمال الظاهرة التي تُعمل بالجوارح والحاسات الظاهرة كالصلاة والصوم والبيع والجهاد والطلاق والقصاص ، وهذه لا شأن للصوفية بها . ثم الاعمال

---

(١) المنقذ ٥٨ — ٦٠

الباطنة مثل الايمان والمعرفة والتوكل والمحبة والرضا والتقوى والخوف والرجاء والصبر والشوق وغير ذلك ، فهذه هي « اعمال القلوب » وهي التي يهتم لها الصوفي . انها نعمٌ انعم الله تعالى بها على القلب (١) .

ومعرفة الصوفي من طريق القلب لا من طريق الحواس . ومتى انكشف للصوفي شيء — ولو كان يسيراً — بطريق الالهام والوقوع في القلب من حيث لا يدري فقد صار عارفاً بصحة الطريق . ولعل اجمل تمثيل على ذلك وادقه ما ذكره الغزالي ؛ فقد شبه الانسان بحوض ، وشبه المعرفة عن طريق الحواس بالماء المتسرب الى ذلك الحوض من جوانبه ، وعلى هذا يمتلىء الحوض ولكن بماء متسرب من هنا وهناك نظيفاً او غير نظيف . واما المعرفة عن طريق القلب فشبهها بالنبع في قعر ذلك الحوض تكفل له ماء صافياً ثجّاجاً . « فالعالم » (الدنيوي) كالحوض تتجمع فيه مياه الامطار والمرافق المجاورة . و « العارف » (الصوفي) كالحوض الذي ينبع ماؤه من قعره (٢) .

وماذا يعرف الصوفي ؟

يسعى الصوفي الى ان يعرف الله . اما كيف يعرفه وما يعرف فامور يجب الا نسأل عنها ، لاننا لو سألنا عنها لما وجدنا من يجيبنا . ولكننا على كل نستطيع ان نصف المعرفة كما وصفوها هم . قالوا : « المعرفة معرفتان : معرفة حقٍ ومعرفة حقيقةٍ » . اما معرفة الحق فهي ان تعرف الله بما تدل عليه اسماؤه التي سمى نفسه بها ، واما معرفة الحقيقة — يعني معرفة حقيقة الله عز وجل — فلا سبيل اليها ، لان « معرفة الله » هي الربوبية ، ولذلك قالوا : « ما عرفه غيره (يعني ما عرف الله غيرُ الله نفسه) ولا احبه سواه » ، والا فعقول البشر عاجزة عن ادراك حقيقة الله والاحاطة بها (٣) . ولقد اصاب

---

(١) اللمع ٢٣ — ٢٤

(٢) الاحياء ٣ : ١٧ ، ٢٠

(٣) اللمع ٣٥ — ٣٦ الخ .

الفيلسوف ابن رشد حينما عرض لهذه النقطة واثبت عجز البشر من معرفة الله حق المعرفة ، لان من عرفه حق معرفته فقد اصبح اياه .

على انهم قد وضعوا لهذه المعرفة علامات هي اشد استغلاقاً من تعاريفهم فقالوا : من علامة المعرفة ان يرى نفسه في قبضة العزة (الالوهية) . . . ومن علامة المعرفة المحبة لان من عرفه احبه . . والانسان يعرف الله بالله فقط (١) .

والمستخلص من رموز الصوفية واشاراتهم ان معنى المعرفة « هي ان تتحقق فى قلبك حقيقةُ الوجود فتعرف العالم كما هو ، — اي تعرفه كما يعرفه الله تعالى — فاذا عرفته كما يعرفه الله زال الحجاب بين الخالق والمخلوق ، وتمت الوحدة بين العارف والمعروف واصبح كل ما فى هذا العالم — في لحظة ما او برهة ما — شيئاً واحداً : هو هو ! هذا الطور لا يجوز ان يوصف ، فاذا بلغه احدهم وجب ان ينشد :

وكان ما كان مما لست اذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر (٢) .

ولعل هذه الحال هي التي دفعت الحلاج الى القول . « انا الحق ! (٣) » و « ليس في الجبة الا الله ! » ودفعت الجنيد الى ان يقول : « سبحاني ! » . ولكن السهروردي يتأول ذلك ويقول : انما قالوه حكاية عن الله تعالى ، اي انهما قالا : (يقول الله :) « انا الحق . . . سبحاني » (٤) .

اما ثمرة هذه المعرفة فهي المكاشفة بلغة الصوفيين ، يعنون بذلك ان يدنو الصوفي بقلبه من الله فيستطيع القلب ان يدرك كل شيء وراء الغيب ، لا بنفسه بل لأن الله عز وجل يُشرق على قلوب اوليائه بهذه المعرفة الالهية . ولقد زادوا القول فقالوا : بل القلب يصبح لا شيء فيه الا الله :

مكانك من قلبي هو القلب كله فليس لشيء فيه غيرك موضعُ (٥)

---

(١) اللمع ٣٦ وما بعدها .

(٢) المنقذ ص ٧٠ ، حى ابن يقظان (دمشق ٠٩٣٥/٠٣٥٤) ص ٥ .

(٣) الحق هو الله عز وجل ، اللمع ٣٣٤ ، ٣٢٦

(٤) عوارف المعارف ١ : ٢٤٣

(٥) اللمع ٣٣٤ ، ٣٣٥ .

« فالعارف » اذن من ادرك حقيقة الوجود على ما هي عليه وادركها بالله . وليست حقيقة الوجود شيئاً غير الله .

*

والآن ؛ هل يستطيع كل انسان ان يصل الى هذه المرتبة ؟

نعم ، انه يستطيع ان يصل اليها اذا استطاع ان يسلك طريقها .

اجمع المتصوفون من كل جنس ودين على ان يسموا الحياة الروحية « سفراً » والصوفيّ الذين يأخذ في السعي للوصول الى الله « سالكاً » . هذا السالك ينتقل في اثناء طريقه في مقامات حتى يصل الى غايته التي هي الفناء في الحق (١) .

السفر — وكما ان للسفر الجسماني فوائدَ كثيرة فان لهذا « السفر الروحي » فوائدَه ايضاً . فان الذي « يسافر » ليستقري هذه الشهادات من الاسطر المكتوبة بالخطوط الالهية من آحاد الذرات ، لا يحتاج الى التردد في الفلوات ، وله غُنية في ملكوت السموات . والناس لا يجب ان يفتحوا عيونهم حتى يبصروا بل يجب ان يغمضوها ليبصروا جيداً . على ان هذا السفر الروحي يستحسن ان يسبقه سفر جسماني ، ولكن ما دام المسافر مفتقراً الى ان يبصر عالم الملك والشهادة بالبصر الظاهر فهو بعدُ في المنزل الاول من منازل السائرين الى الله والمسافرين الى حضرته ، وكأنه معتكفٌ بعدُ على باب الوطن لم يفض به المسير الى متسع الفضاء (٢) .

المقامات (٣)

فاذا ابتدأ الصوفي « سفره » وجب ان يبتدىء بالمقام الاول الذي هو في الحقيقة استعداد لاجتياز المقامات التي تؤلف « طريقه » ، وهذا المقام مقام التوبة ، ومعنى التوبة للمريد (المبتدىء) ان يذكر ذنبه دائماً ، اما المحقق المتقدم في رياضة النفس ونعم الله

---

(1) Mystics 28.

(٢) الاحياء ٢ : ١٩٣

(٣) اللمع ٤٣ — ٥٤ ، الاحياء ٤ : ١ وما بعدها . Mystics 28 ff.

فالتوبة له معناها نسيان ذنبه · وبعد ان « يسلك المتصوف الطريق » ـ وقد استعد لها بالتوبة ـ يمر بالمقام الاول او المحطة الاولى : «١» مقام الورع وهو ان يمتنع عن كل حرام ويتعفف عن كل شبهة ، واذا تشابه الامر عليه ولم يستطع احد ان ينقذه من حيرته فليستفت قلبه ، بل ليتبع فتوي قلبه ولو افتاه الناس بخلاف ذلك .

ومقام الورع يقتضي مقاماً ثانياً هو «٢» مقام الزهد . وهو عند المتصوفة الاعراض عن جميع ما في الدنيا ، وان يخلي احدهم قلبه مما خلت منه يداه ، وان تفقد الدنيا في عينه كل قيمة . ويشترط الا يكون زهده خوفاً من النار او رجاء للجنة بل ميلاً عن الدنيا حتى يستطيع ان ينصرف بكليته الى الله . ومقام الزهد يقتضي «٣» مقام الفقر وهو الا يقبلَ ان يملك شيئاً ، بل يكتفي من الدنيا بالضروري الذي يحفظ عليه قوّته ليمضي في طاعة الله . وان فقد هذا الضروري سكت ولم يبال . وهذا المقام يقتضي «٤» مقام الصبر ، وذلك ان يصبر الانسان على كل ما يناله فلا يألم (يعني يظهر الشكوى من الالم) ولا يتمنى زوال ضُره ، بل ليعُدّ ذلك ابتلاء من الله واختباراً فانه من نعم الله . وهذا الصبر يقتضي مقاماً بعده ، هو «٥» مقام التوكل فيترك الاهتمام بامور الدنيا وتكاليف الحياة ولا يدّخر للمستقبل ولا يتمنى حالاً ، فان الله الذي خلقه هو الذي يدبره . ويأتي بعد ذلك المقام الاخير «٦» مقام الرضا ، وهو ان يقبل كل ما يأتي من الله باطمئنان .

بعد هذا يكون السفر قد بلغ اقصاه ويكون الصوفي قد اصبح نقي القلب مستعداً لتلقي المعارف من الله عز وجل ، اذا كان قد رافق هذه المقامات « احوال » نزلت بالقلب وساعدته على ان يتطهر ويتنقى .

الاحوال

هذه الاحوال تنزل من لَدُن الله الى القلب فلا يستطيع الانسان لها دفعاً ولا يقدر ان يحتفظ بها فوق ما اراده الله ، وهذه الاحوال هي : حال مراقبة النفس ومحاسبتها ـ القرب ـ المحبة ـ الخوف ـ الرجاء ـ الشوق ـ الانس ـ الاطمئنان ـ المشاهدة ـ اليقين .

والاحوال هذه « جو نفساني » يحيط بالمتصوف في اثناء تقدمه في المقامات . ان حال القرب – مثلاً – يقتضي حالين ، فمنهم (من المتصوفة) من يغلب على قلبه الخوف من نظره الى قرب الله منه ، ومنهم من يغلب على قلبه المحبة . وذلك على حسب ما قسم الله للقلوب من التصديق وحقيقة اليقين والخشية ، وذلك من كشف الغيوب . فان شاهد قلبُهُ في قربه من سيده عظمته وهيبته وقدرته فيؤديه ذلك الى الخوف والحياء والوجل ، وان شاهد قلبه في قُربه لطفَ سيده وقديم احسانه له ومحبته اداه ذلك الى المحبه والشوق (١) . وقس على مثل هذا سائر الاحوال .

المقامات والاحوال

وربما خلط بعضهم بين المقامات والاحوال ، من اجل ذلك نبه السُهروردي على الفرق بينهما (عوارف المعارف ، ١ : ٢٠٣) فالحال تَرِد ثم تتحول (تذهب) بينما المقام ثابت . فاذا ارتقى الصوفي الى مقام ثبت فيه . ولكن قد يكون الشيء حالاً ثم يصبح مقاماً . فمحاسبة النفس مثلاً تكون في اول امرها « حالاً » . ان الانسان يذنب (او يهمل) ثم يحاسب نفسه على ما فرط من امره ، ولكنه بعدئذ يغفل من جديد فيذنب او يهمل فيعود الى محاسبة نفسه ، وهكذا دواليك . فما دام في هذه الدرجة فالمحاسبة (حينما ترد عليه) تكون حالاً له . ولكن اذا تأدبت نفس الانسان واصبح يقظاً لا يغفل عن نفسه (فيذنب او يهمل) اصبحت المحاسبة له مقاماً .

نور اليقين — بعد هذه « الرياضة » القاسية التي مارسها الصوفي في اثناء « سفره » اصبح قلبه مستعداً لقبول نور اليقين ، واصبح ينظر بنور الله ، واصبح له فراسة المؤمن يعرف المعلومات التي لا يعرفها من هم دونه من البشر .

---

(١) اللمع ٦٤ – ٧٤ ، الاحياء ٤ : ٣٥٥ – ٣٨٤ ، الخ .

اجل ، ان الغيب لا يعلمه الا الله ، وان الوحي قد رُفع بعد وفاة الرسول ولكن المتصوف يعتقد ان له جزءاً صغيراً من هذا الوحي الذي رفعه الله . ولهذه البقية من الوحي تعليلان عندهم ، اولهما فلسفي لا يريدونه كثيراً وهو قول بعضهم بان فيهم شيئاً من الروح التي نفخها الله في آدم . ولكن بعضهم الآخر لا يحب هـذا التعليل لانه اعتراف بقدم النفس ، ولذلك اعتقدوا ان هذه البقية من الوحي نور يقذفه الله في قلوب من يشاء من عباده فينظرون حينئذ بنوره (بنور الله) ويعرفون بذلك شيئاً من فيض علمه ، وهم يستشهدون على ذلك بالحديث : اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله . اي « باشراق » نور الله على القلب ، او بنور الله المقذوف في القلب .

الوجد ــ وهنا يدخل المتصوف في « حال من الشعور الخفي » هو بدء النشوة في نفس الصوفي للاقتراب من الله فتنصرف حواسه كلها عما حولهم الى التأمل في الله الواحد ، ويدخل على القلب من اجل ذلك غبطة واسعة .

الفناء ــ ويأتي بعد ذلك « الفناء » ، ويبطل شعور المتصوف بكل ما حوله وتتعطل حواسه الظاهرة ، فلا يدرك في خارج نفسه شيئاً ، حتى لو اصيب احدهم بسهم ثم نزع من جسمه لما شعر قط . بعد هذا « يفنى الفناء نفسُه » ويبطل شعور المتصوف بانه لا يدرك شيئاً مما حوله ، وهذه مرتبة اعلى يدعوها المتصوفة : « فناء الفناء » .

البقاء ــ اذا فقد المتصوف كل حس ، وفقد كل حس بفقدان ذلك الحس ، فَقَد فُقِدَ المخلوق ووُجِدَ الخالق : لقد فني الانسان وبقي الله ، لقد بطلت مفردات الموجودات وتحققت ذات الوجود : لقد ارتفع الفرق بين العاقل والمعقول والموجد والموجود ، والعارف والمعروف والرائي والمرئي ، ولم يبقَ في الوجود شيء الا الله . لقد اصبح الوجود كله وحدةً لا يمكن ان توصف الا بانها موجودة » .

*

الموازنة بين التصوف الاسلامي
والانواع الاخرى من التصوف

وقد تبين لنا مما تقدم صحة الاحكام التالية (١) : —

١ — لا يجوز ان يكون في التصوف الاسلامي شيء اسمه التصوف العبري او اليهودي .

٢ — ان بعض الجهلة من مدعي التصوف قد قلدوا بعض الرهبان النصارى ، او قالوا بمثل بعض مقالاتهم ؛ ولكن شيوخ الصوفية انكروا ذلك ورفضوه فلم يتأثر « التصوف الاسلامي » بشيء من النصرانية .

على أن هنالك اموراً في التصوف الاسلامي وفي النصرانية تتشابه فيظن بعض الذين لم تتسع آفاق تفكيرهم ان المتصوفة اخذوا عن الرهبان ، وهذا خطأ في المنطق وخطأ في الواقع . فالتصوف النصراني مبني على التصوف في الافلاطونية الجديدة واكثر آراء الافلاطونية الجديدة في التصوف ترجع بجلاء وبكل تأكيد الى الآراء الصينية (٢) . واثر البوذية في النصرانية واضح بين . اضف الى هذه كله ان التصوف النصراني يفقد تلك الطلاوة والجدة والابتكار التي تحمل الناس على تقليده ، مع تعقيد في التعابير زادوا بها على (تعقيد تعابير الفيلسوف) كنت (٣) .

ثم اننا اذا رجعنا البصر كرة ثانية رأينا الميزات الاربع للتصوف المسيحي وهي : المعرفة الصوفية — الهدوء والاعتزال — الايحاء والرياضة الروحية — احتقار الامور المادية وهجرها — موجودة كلها في مذهب لاؤتسه (٤) . فلماذا نريد ان ننسب ما في التصوف الاسلامي الى المسيحية ولا نرجع به الى منبعه الصافي ؟

---

(١) ارجع الى تفصيل هذه الاحكام في اماكنها

(2) Keith 599, Enc. R. E. 89.

(3) cf. Keith 598-600.

(4) Enc. R. E. IV 89.

٣ — ليس التصوف غربياً بل هو غريب عن العقلية اليونانية خاصة ، وفلوطن نفسه يرجع في كثير من آرائه الصوفية الى الصينيين . ولم يكن لليونان في التصوف الاسلامي اثر يُشار اليه اشارة خاصة .

*

٤ — ونرى ان التصوف بالمعنى المقصود مفقود في البوذية خاصة ، وان النرفانا ليست شيئاً اكثر من « تعليل النفس بان البوذي سيموت فيهدأ في التراب ويفقد كل حسّ الى الابد — سيدخل في النرفانا وهي العدم — » بينما المتصوف المسلم يرجو البقاء (في اثناء الحياة) في الله .

*

اما البرهمية فتشبه التصوف الاسلامي في الاتصال ، الا انها تطلبه في براهما ، والمسلمون يسعَون اليه في الله . والبرهمية في تصوفها تؤمن بالتناسخ الذي لا يقره الاسلام .

*

٦ — اما الصلة بين التصوف الاسلامي وبين فلسفة الحياة الصينية فوثيقة جداً حتى ان الدارس ليعجبُ من ذلك ، واليك ابرز ما تتفق فيه « الطريقتان » .

أ — شَرِكَ العرب الصينيين في تسمية هذا المذهب « طريقاً او طريقة » .

ب — نظروا جميعهم الى الحياة على انها « سفر » .

ج — رأى متصوفة الاسلام ان الله علة الوجود واليه يتوق الوجود ، وانه يتجلى المتصوف في ما خلق ، وهذا ما رأى الصيني في « تاو » .

د — اتفقوا جميعهم على ان العلة الاولى لا تدرك بالحواس ولا توصف بالتشبيه .

ه — اصر الجميع على ان يكون « للسالك » منهاج خاص و الا يقلد احداً في حياته الصوفية .

و — كلهم وضع لبلوغ الاتحاد بالعلة الاولى رياضة خاصة ذات مراتب (مقامات) واحوال . فتزكية النفس وتطهيرها عند الصينيين يشبه مقام التوبة والورع عن المسلمين ، والاشراق يشبه الكشف او المشاهدة ، والاتصال والاتحاد يشبه البقاء .

ز — كلهم وضع احوالاً متشابهة من الرضى والرجاء والخوف والمحبة .

ح — كلهم جعل ترك الدنيا والزهد والتوكل وهجر الشهوات في ظلالها الدقيقة اموراً اسياسية في منهاج حياته .

ط — كلهم اطمأن الى العناية الآلهية (اللطف الالهي) ووقف امام الموت لا يبالي به ، بل استوت عنده الحياة والموت .

ى — كلهم تطلب السعادة في داخل نفسه لا في خارجها .

ك — اللغة عندهم جميعاً غامضة ولهم جميعهم غرام بالاضراب عن ذكر الاسماء الصريحة .

الفصل الرابع

تطور التصوف

من الزاهدين الى المجذوبين

يتناول هذا الفصل المرحلة الرئيسية من تاريخ التصوف في الاسلام : من الزهد الاول الى دور المجاذيب ، منذ عصر الصحابة الى اواسط القرن العاشر للهجرة (واواسط القرن السادس عشر للميلاد) . ومع كثرة الكتب التي تترجم للزاهدين والمتصوفين ، فان الكتاب الذي يمتد بين هاتين النهايتين اللتين اخترناهما هو كتاب « لواقح الانوار في طبقات الاخيار » المشهور بكتاب « الطبقات الكبرى » لعبد الوهاب الشعراني . بدأ الشعراني كتابه بالخليفة الاول ابي بكر الصديق (ت ١٢ هـ = ٦٣٤ م) ثم وقف به في منتصف رجب سنة ٩٥٢ للهجرة (تشرين الاول ١٥٤٥ م) .

وتنفصل هذه الحقبة من الدهر خمسة ادوار غير متساوية :

١ — الدور الاول — دور التسامي عن الحياة المادية — وهو يتناول القرنين الاولين للهجرة (القرن السابع والثامن للميلاد) ، على وجه التقريب .

يعد الشعراني (١ : ١٢ وما بعدها) في هذا الدور كبار الصحابة كابي بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وابا عبيدة عامر بن الجراح القائد المشهور ، وعبد الله بن عباس عم الرسول ، وعبدالله بن عمر بن الخطاب ، والحسن والحسين ابني علي بن ابي طالب وسواهم . ثم يعد من التابعين أُوَيس القَرَني وزين العابدين علي بن الحسين ، والخليفة

الاموي عمر بن عبد العزيز وسعيد بن جُبير ومحمد بن سيرين والحسن البصري وغيرهم . ويدخل في هذا الدور عند الشعراني اعلام الاسلام كعبد الرحمن الاوزاعي ومالك بن انس وابو حنيفة والشافعي وانداهم .

على ان هؤلاء لم يكونوا صوفيين ، بل لم يكونوا زاهدين بالمعنى المتواضع عليه . ولكنهم لما ملكوا الدنيا من حافتيها في العلم والسيادة وعظم شأنهم في بناء الامة الاسلامية هانت عندهم الحياة المادية . فعثمان بن عفان كان من كبار الاغنياء ، ولم تطل خلافة احد من الخلفاء الراشدين كما طالت خلافته . ولكنه انصرف عن الدنيا لانه شُغل عنها بما هو اعظم منها من القيام على الناس بامر دينهم ودنياهم . ولعل عمر ابن عبدالعزيز يمثل ما نذهب اليه احسن تمثيل : كان عمر بن عبد العزيز ، قبل ان يلي الخلافة ، من احسن الناس لِبساً واطيبهم ريحاً وأخيلهم في مِشيته ، وكان يشتري الثوب — وهو والٍ على المدينة — باربعمائة درهم ويقول : ما اخشنه وأغلظه ! فلما ولي الخلافة اصبح ازهد الناس في المطعم والملبس (١) . فزهد عمر بن عبد العزيز اذن لم يكن شيئاً وقر في نفسه منذ الصبى ، ولكن كان تسامياً عن اغراض الدنيا المادية واعراضها البخسة والتفاتاً — بعد ان ولي الخلافة — الى ما هو أليق بالنفوس الكبار .

ومثل هذا ايضاً كان شأن العلماء في هذا الدور امثال عبدالله بن عمر وعبدالله بن عباس وسفيان بن سعيد الثوري والحسن البصري ومالك بن انس وابي حنيفة .

ولكن ينضاف الى هؤلاء نفر عاصروهم الا انهم لم يبلغوا في العلم مبلغهم ، ولكن كان لهم حظ من الذكاء الفطري ونصيب من الصلاح والورع . والكلام المروي في الزهد يُروى عن هؤلاء لا عن اولئك .

فمن اقدم زُهاد هذا الدور مُعاذة العدوية البصرية ، ادركت عائشة زوج رسول الله وروت عنها ، وكانت قليلة النوم كثيرة العبادة تخاف او يدركها الموت وهي غافلة عن ذكر الله (٢) .

---

(١) راجع ابن عبد الحكم ٢١ _ ٢٢

(٢) ابن سعد ٨ : ٣٥٥ ، الشعراني ١ : ٧٢

يدخل في رجال هذا الدور سعيد بن جُبير ، وكان عالمًا بالحديث والتفسير واحكام الدين . اما الذي اضافه الى الزهاد فكان قلة مبالاته بالموت . لما خرج عبد الرحمن بن الاشعث على عبد الملك بن مروان انضم اليه سعيد بن جبير . فلما هزم الحجاج ابن الاشعث ظفر بسعيد واراد ان يقتله، فلم يبال سعيد بالموت ولم يحفل بتهديد الحجاج . فقتله الحجاج في شعبان سنة ٩٥ (نيسان ــ ايار ٧١٤) وله من العمر سبع وخمسون سنة (١) .

واشتهر بالورع والصلاح في هذا الدور الحسن البصري المتوفى بالبصرة فى اول رجب سنة ١١٠ (١٠ تشرين الاول ٧٢٨)، وكان من ابرز اهل عصره في حسن الخلق واصابة الرأي . عاصر الحسن نهضة الاعتزال وخاض فيها ، ومع هذا لم يتأخر مؤرخو الصوفية عن أن يجروا على لسانه اقوالاً صوفية وان يعدوه من رجال الصوفية المقدَّمين(٢) .

وكان عامر بن شراحيل الشعبي ومحمد بن سيرين (٣) من اقران الحسن في الورع ، ولكن لم يكونا من نِجاره في الرأي والاثر البالغ .

اما ابراهيم بن ادهم فكان زاهداً مشهوراً ولكن لم يترك السعي في الدنيا بل اراد ان يأكل « من تعبه » مالاً حلالاً فاشتغل بالزراعة والحصد والطحن وازدرى الشحادة، ومات وهو يغزو في بلاد الروم (١٦١ هـ = ٧٧٧ م) . وكان ابراهيم يفضل العمل على العلم (العبادة على المعرفة باصول الدين) (٤) .

وشغل ابو سليمان داوود بن نصر الطائي (ت نحو ١٦٥ هـ = ٧٨٢ م) نفسه

---

(١) وفيات ١ : ٢٨٩ ـ ٢٩٠ ، الشعراني ١ : ٤٦ ـ ٤٧ .

(٢) الفهرست ٢٦٠ ، GAL, Suppl, I 103, Cf. Enc. Isl. II 273, قوت ١ : ١٤٩

(٣) وفيات ١ : ٣٤٥ ، ٦٤٦ ، الشعراني ١ : ٣٩ ، ٤٧

(٤) القشيري ٩ ـ ١٠ ، فوات ١ : ٣ ، راجع ٢٤٠ ، الشعراني ١ : ٧٦ ـ ٧٧

بالعلم ودرس الفقه . ولكنه اختار فيما بعد العزلة والانفراد والخلوة ولزوم العبادة حتى اصبح كثير الزهد شديد الانصراف عن الدنيا (١) .

ومن اعاظم الزهاد في هذا الدور ام الخير رابعة بنت اسماعيل العدوية البصرية ، وكانت مشهورة بالصلاح والزهد . وقد توفيت رابعة في القدس او في البصرة نحو سنة ١٨٥ هـ (٨٠١ م) (٢) حيث دفنت . ولرابعة (٣) اهمية كبرى في تاريخ التصوف (ص ٤٧) فهي اول من دعا الى حب الله لذاته (ص ٤٧ وما بعدها) ، لا حباً بالجنة او خوفاً من النار (راجع ص ٩٨ ـ ٩٩ ، ١٠٩) . وهي التي قالت ان حبها لله لم يدع في قلبها مكاناً لكره ابليس ، ذلك لان الله غيور لا يحب ان يشركه احد في حب عبده له (ص ٩٩ ، ١٠٨) . وهكذا برز عنصر الحب الالهي عندها بروزاً عظيماً على الرغم من تقدم زمانها (ص ٩٧) .

واشتهر ابو علي الفُضيل بن عِياض الزاهد (ت في الحرم بمكة ١٨٧ = كانون الثاني ٨٠٣) بشدة الانصراف عن الدنيا . دخل الفضيل على هرون الرشيد فوعظه (٤) . ومن اقواله : « نعمت الهديةُ الكلمةُ من الحكمة يحفظها الرجل ثم يلقيها الى اخيه (٥) . ومن الذين كانوا كثيري الدخول على هرون الرشيد بهلول المجنون الكوفي (ت ١٩٠ هـ = ٨٠٦ م) . وكان في اول امره يروي الحديث ثم وُسوس ، ولكنه اشتهر بانه من عقلاء المجانين . وله كلام مليح وشعر ونوادر . وكان الصبيان يرمونه بالحجارة ويعبثون به في الطريق (٦) .

«١» وفيات ١ : ٢٤٩ . القشيري : داوود بن نصير الطائي ١٦ .

«٢» وفيات ١ : ٢٥٦ . الشعراني ١ : ٧٢ .

cf Smith 185, Rabia 45.

(3) **Rabia** = الارقام التي في المتن هنا تدل على صفحات هذا الكتاب

(٤) وفيات ١ : ٥٩٢

«٥» الجاحظ ١ : ٢١٤

«٦» راجع عن البهلول فوات ١ : ١٠٤ ـ ١٠٥ ، الشعراني ١ : ٧٥ .

GAL Suppl. I 350.

واخذ ابو علي شقيق بن ابراهيم البلخي (ت ١٩٤ هـ ونحو ٨١٠ م) عن ابراهيم ابن ادهم تفضيل العمل على العلم فقال: الزاهد هو الذي يقيم زهده بفعله، والمتزهد هو الذي يقيم زهده بلسانه. ولكنه خالف ابن ادهم في انه تكلم ايضاً في التوكل. وكان شقيق البلخي اول من تكلم في علم الاحوال بخراسان حتى نعت بانه احد شيوخ الصوفية (١).

وقبل ان ينتهي هذا الدور نشأ نفر من المتشددين في الزهد من الذين قصدوا ان ينصرفوا عن الدنيا وان يوغلوا في التقشف كمعروف الكرخي (ت ببغداد ٢٠٠ هـ = ٨١٦ م) وكان معروف الكرخي يقول: «لو كان من حب الدنيا ذرة واحدة في قلوب العارفين ما صحت لهم سجدة واحدة (١).

*

اننا اذا استعرضنا خصائص هذا الدور وجدناها «زهداً خالصاً» نبت في البيئة الاسلامية ولم يكن بحاجة الى التأثر بعنصر اجنبي ما، على الرغم من ان نفراً من رجاله لم يكونوا عرباً.

٢ — الدور الثاني — دور التشبه بالسابقين والقصد الى الزهد والتقشف.

ويمتد هذا الدور نحو قرن ونصف قرن من الدهر، من مطلع القرن الثالث الى اواسط القرن الرابع للهجرة (نحو ٨١٥ = ٩٥٠ م).

يأتي على رأس هذا الدور ابو سليمان عطية بن عبد الرحمن الداراني (ت ٢١٥ هـ = ٨٣٠ م). كان الداراني من قرية داران او داريا قرب دمشق. وكان للداراني

---

(١) القشيري ١٦ — ١٧، فوات ١ : ٢٤٠، الشعراني ١ : ٨٤

(٢) الشعراني ١ : ٨٠، القشيري ١٢.

فوق تشدده في التقشف كلام في « الحب الالهي » ، من ذلك قوله لما سئل عن كثرة بكائه : « ولِمَ لا ابكي ؟ واذا جنّ الليلُ ونامت العيون وخلا كل حبيب بحبيبه وافترش اهل المحبة اقدامهم (اي قضوا الليل قائمين يصلون ويدعون) وجرت دموعهم على خدودهم وتقطرت في محاريبهم اشرف الجليل سبحانه وتعالى فنادى : يا جبريل ، بعيني من تلذذ بكلامي واستراح الى ذكري . واني لمطّلعٌ عليهم في خلواتهم اسمع انينهم وارى بكاءهم . فلِمَ لا تنادي فيهم ، يا جبريل ، ما هذا البكاء ؟ هل رأيتم حبيباً يعذب أحبّاءه ؟ أم كيف يجمل بي ان آخذ قوماً (بعذابٍ) اذا جنّهم الليلُ تملقوا لي ؟ فبي حلفت ، إنهم اذا وردوا عليَّ القيامة لاكشفنّ لهم عن وجهي الكريم حتى ينظروا الي وانظر اليهم (١) » . ولعل هذا ما دفع نيكلسون الى ان يقول ان التعبير الدقيق عن الحب الالهي عند الصوفية قد اتخذ شكله الخاص مع ابي سليمان الداراني وذي النون المصري من بعده (٢) . الا ان هذا يتعارض مع ما تراه مرغريت سميث في شأن رابعة العدوية (٣) .

على ان هذا الدور يبدأ عملياً بابي نصر بشر بن الحارث الحافي (ت ببغداد ١٠ محرم ٢٢٧ = ٣٠ تشرين الاول ٨٤٠) . قيل سمي « الحافي » لان احدى نعليه انقطعت فحملها وجاء الى اسكاف يطلب منه شِسعاً (سَيراً رفيعاً من جلد) يربطها به . فقال له الاسكاف : (ما اكثر كلفتكم على الناس !) فالقى بشر تلك النعل من يده وخلع الاخرى من رجله وحلف ألاّ يلبس بعدها نعلاً ابداً ، وكان لبشر ثلاث اخوات زاهدات مثله . وهكذا كان الورع اعظم ما امتاز به بشر الحافي (٤) .

«١» القشيري ١٩ ، ٢٠ . الشعراني ١ : ٨٠ .

(2) Quoted by Arberry 43

«٣» انظر الكلام على رابعة .

«٤» القشيري ١٤ . وفيات ١ : ١٢٦ . الشعراني ١ : ٨٠ .

ومن رجال هذا الدور ابو عبدالله الحارث بن أُسيد المحاسبي (ت ببغداد ٢٤٣ هـ) ، وكان يتكلم في علوم الصوفية ويحتج (يقيم عليها الادلة) بالكتاب والسنة . ومع ان المحاسبي قد تكلم فى « التوكل » كثيراً ، فانه قال ايضاً : « خيار هذه الامة هم الذين لا تشغلهم آخرتهم عن دنياهم ولا دنياهم عن آخرتهم » .

وكان الحارث المحاسبي مؤلفاً له كتاب التوهم وكتب في الزهد ، وألف ايضاً كتاباً في المعرفة والكنه عاد فاحرقه . وكان يقول : « من صحّح باطنه بالمراقبة والاخلاص زين ظاهره بالمجاهدة واتباع السنة (١) .

ومن الذين يُشار اليهم في هذا الدور ذو النون المصرى ، ابو الفَيض ثَوبان بن ابراهيم (ت في الجيزة بمصر ٢٤٥ هـ = ٨٥٠ م) . كان ذو النون من النوبة ، جنوب مصر ، وكان شديد الحث على الفقر والتواضع فهاجم اهل عصره لافراطهم في الاقبال على الدنيا ونقم على علماء جيله لانهم يراءون الناس ويطلبون الجاه والمال من طريق العلم . وكان يقول : من علامة المحب لله عز وجل متابعة حبيب الله صلى الله عليه وسلم في اخلاقه وافعاله واوامره وسننه » (٢) .

ويبدو ان التصوف كان قد اخذ منذ هذا الدور يثير شكوكاً سياسية في نفس اصحاب الدولة . فقد وُشي بذي النون فاستدعاه الخليفة المتوكل الى بغداد وحبسه على الزندقة . ثم رده بعد مدة مكرماً الى مصر (٣) .

ولعل أبا يزيد طيفور بن عيسى البسطامي (ت بين ٢٦١ و ٢٦٤ هـ) (٤) .

---

(١) الشعراني ١ : ٨٣ . القشيري ١٥ . الفهرست ٢٦١ .

(٢) القشيري ١٠ ـ ١١ . الشعراني ١ : ٧٧ ـ ٧٩ .

(٣) الشعراني ٧٩ . Enc. Isl I 963-4

(٤) ٨٧٥ او ٨٧٧ ـ ٨٧٨ م

اول من تكلم في الفناء (النرفانا) . ومن اقواله في ذلك : عرفت الله بالله ، وعرفت ما دون الله بنور الله . وللخلق احوال ولا حال للعارف لانه مُحيت رسومه وفنيت هويته لهوية غيره وعييت (١) آثاره لآثار غيره » . وله كلام كثير في « محبة الله » . وهكذا يكون ابو يزيد البسطامي قد وجه التصوف في الاسلام توجيهاً جديداً واخرجه من الزهد الديني الى النظر العقلي . ولما تكلم البسطامي في المكاشفة انكر الناس عليه الفاظه (٢) .

ولقد توسع ابو سعيد احمد بن عيسى الخراز (ت ببغداد ٢٧٩ او ٢٧٧ هـ) في علم الفناء والبقاء ، ومن اقواله : « العارف يستعين بكل شيء ، فاذا وصل (الى الله) استغنى بالله وارتفعت همته عن الوقوف عما سواه . . . . والعارفون خزائن الله اودع فيها علوماً غريبة وإخبارات عجيبة يتكلمون فيها بلسان الابدية ويخبرون عنها بعبارات ازلية . . . . واذا رفع الله عن الانسان الحجب ادخله دار الفردانية وكشف له عن الجلال والعظمة . فاذا وقع بصره على الجلال والعظمة بقي بلا هو ، فحينئذ صار العبد فانياً . . . واول مقام لمن وجد علم التوحيد وتحقق به فناء ذكر الاشياء عن قلبه وانفراده بالله وحده » (٣) .

ويمثل ابو محمد سهل بن عبدالله التُستَري (ت ٢٨٣ = نحو ٨٩٦ م) « تراجعاً » نحو الزهد ، اذ يبدو لنا ان التستري كان اشعري النظر ، سئل عن الله فقال : « ذاتٌ موصوفة بالعلم غيرُ مدرَكة بالاحاطة ولا مرئية بالابصار في دار الدنيا ، وهو موجود في حقائق الايمان من غير حد ولا حلول . وتراه العيون في العقبى (الآخرة) ظاهراً في ملكه وقدرته . ولقد حجب سبحانه وتعالى الخلق عن معرفة كنه ذاته ودلهم

---

(١) كذا في الاصل ، ولعلها غيبت (بالبناء للمجهول) .

(٢) الشعراني ١ : ٨٤ ـ ٨٥ القشيري ١٧ ـ ١٨ . Enc. Isl. I 686

(٣) الشعراني ١ : ١٠٢ القشيري ٢٩ .

عليه بآياته ....» فهو اذن من متكلمي الاشعرية الزاهدين ، ولكن من الذين خشوا ميل الناس الى القول بمعرفة الله بالعقل او الى القول بالحلول . وقد سلك سهل طريق خاله محمد بن سوار ، فقد علمه خاله أن يذكر الله بقلبه من غير ان يحرك لسانه ، على ان يفعل ذلك في اول الامر ثلاث مرات ثم سبعاً ثم احدى عشرة مرة (١) .

وكان الجُنيد ، ابو القاسم بن محمد (ت ببغداد ٢٩٨ = ٩١٠ م) سيد الطائفة وامامهم وطاووس العلماء . اصله من نهاوند ، ومولده ومنشأه في العراق ، وهو تلميذ الحارث المحاسبي . ومع الجنيد برز الكلام في المعرفة بروزاً شديداً . وكان الجنيد يقول : المريد الصادق غني عن علم العلماء .... ورأيت الاشياء تدرك (من طريقين) : فما كان منها حاضراً فبالحس ، وما كان منها غائباً فبالدليل . ولما كان الحق تعالى غير بادٍ لحواسنا كانت معرفته بالدليل والفحص » . وقد سئل عن العارف فقال : من نطق عن سرك وانت ساكت (٢) .

ويمتاز هذا الدور — فوق ما اتصف به من الاغراق في الزهد والتقشف — بتسرب بعض العناصر الاجنبية كالكلام على الفناء (النرفانا الهندية) على ما ورد عند ابي يزيد البسطامي ، ومثل ما تجلى من ذلك عند ابي سليمان الداراني وذي النون المصري ، ولكن الصلة بين الهند وبين التصوف الاسلامي لا تزال — كما يلاحظ نيكلسون — بحاجة الى دراسة مستفيضة في الموازنة والمقارنة (٣) .

٣ — الدور الثالث — دور الخروج من الاغراق في الزهد والتقشف الى

---

(١) الشعراني ١ : ٨٦ . ابن خلكان ١ : ٣٠٩

(٢) القشيري ٢٤ — ٢٥ . الشعراني ١ : ٩٤ — ٩٥ . السبكي ٢ : ٢٨-٣٠ ، ٣٨ ، Enc. Isl. I 1063.

(3) Quoted by Arberry 42-3.

« الكلام » والى التحرر من التكليف فى العبادة وادعاء الخيالات الصوفية . ويملأ هذا الدور القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) .

ينتمي ابو المُغيث الحسين بن منصور الحلاّج (ت ٣٠٩ هـ = ٩٢٢ م) من حيث الزمن الدور الثاني ، ولكنه من حيث الاتجاه يدخل في هذا الدور .

اختلفت الآراء بين مؤرخي الصوفية في الحلاج ، فبعضهم عده في الاولياء المحققين وبعضهم قطع بكفره والحاده (١) : فقد نقل صاحب الفهرست (ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠) عن الحلاج انه كان رجلًا محتالاً مشعبذاً يتعاطى مذاهب الصوفية وينتحل الفاظهم ويدعي كل علم وكان صفراً من ذلك . وكان يعرف شيئاً من صناعة الكيمياء . . . . ويدعى عند اصحابه الالوهية ويقول بالحلول ويظهر مذاهب الشيعة للملوك ومذاهب الصوفيه للعامة . . . . وحرك يوماً يده فانتثر على قوم مسك ، وحرك مرة اخرى يده فنثر دراهم . . . . وكان في بعض كتبه : اني مغرق قوم نوح ومهلك عاد وثمود » . وله الجملة المشهورة : انا الحق . وكان يقول لاتباعه : « انت نوح وانت موسى وانت محمد ، وانا ادخلت ارواحهم في اجسامكم » (٢) . وكذلك « استغوى الحلاج العامة بمخاريق كان يعتمدها ، منها انه كان يحفر في بعض قوارع الطرقات موضعاً ويضع فيه زِقاً فيه ماء ، ثم يحفر فى موضع آخر ويضع فيه طعاماً . ثم يمر بذلك الموضع ومعه اصحابه فيحتاجون هناك الى ماء يشربونه ويتوضأون به ، فيأتي هو الى ذلك الموضع الذي كان قد حفره فينبش فيه بعكاز فيخرج الماء فيشربون ويتوضأون . وكذلك

(١) الشعراني ١ : ١٦ ـ ١٧ س ٦ ، ١١٩ ـ ١٢٠ . الفهرست ٢٦٩ ـ ٢٧٠ .

(٢) راجع الفهرست ٢٧٠ ابن خلكان ١ : ٢٠٦

Browne I 362-3, 428-30, 433.

كان يصنع بالفواكه يدخرها ويحفظها ثم يخرجها في غير وقتها ، فشُغف به الناس (١) .

ولكن يظهر ان مقتل الحلاج لا صلة له بهذا كله . وانما قتله « نشاطه السياسي » المستور بهذه الاعمال : قال صاحب الفهرست (ص ٢٦٩) : كان الحلاج « جسوراً على السلاطين ... يروم انقلاب الدول ... » ورُوي انه كان في اول امره يدعو الى الرضا من آل محمد (٢) . وكذلك قال امام الحرمين الجويني إن الحلاج كان يريد قلب الدولة والتعرض لافساد المملكة .. ولكن ابن خلكان (١ : ٢٠٨) يريد ان يرد هذا القول . وقيل ايضاً انه كان على اتصال وثيق بالقرامطة . ولما اكثر التطواف في بلاد الخلافة الاسلامية وهو يحمل الدعوة الشيعية والدعوة القرمطية عدته الدولة خطراً عليها وارادت التخلص منه ، وخصوصاً بعد ان نبعت الدولة العلوية (الفاطمية) في المغرب عام ٢٩٦ هـ (٩٠٩ م) واصبح الخطر قائماً بين عيني الخلافة العباسية في بغداد .

وفي عام ٣٠١ للهجرة (٩١٣م) ورد الحلاج الى بغداد واستقر بها وبني بها داراً ، فاغتنم الخليفة المقتدر الفرصة وتقدم الى وزيره ابي علي الحسن بن عيسى (وذلك في وزارته الاولى) بان يقبض الحلاج ويسجنه . ويظهر ان الحلاج بقي مسجوناً حتى استخرجه وزير المقتدر خالد بن العباس الذي ولي الوزارة سنة ٣٠٦ هـ (٩١٨م) وجمع له القضاة والائمة فناظروه فاقر باشياء اوجبت قتله . فقتله في آخر سنة ٣٠٩ للهجرة (٩٢٢م) (٣) .

ومن مشاهير هذا الدور ابو بكر محمد بن موسى الواسطي المتوفي في مرو بعد عام عشرين وثلاثمائة ، ولعله توفي سنة ٣٣١ هـ (٩٤٢ م) . ويبرز الرمز في كلام الواسطي

«١» الفخري ١٩١ ـ ١٩٢

«٢» الفهرست ٢٦٩ ـ ٢٧٠

«٣» راجع الفخري ١٩٢ ، ماسنيون (Enc.Isl. II 239-250), Browne I 428-30

بروزاً شديداً . ومن اقوال الواسطي : « الذاكر (لله) في ذكره اشد غفلة من الناسي لذكره ، لان ذكره سواه (يقصد : يجب ان يتأمل الانسان الله وحده لا ان يذكره ، ذلك لان ذكر الله غير الله) (١) .

ومن المعاصرين للحلاج علي بن محمد المزيّن ، بغدادي الاصل نزل بمكة ومات بها سنة ٣٢٨ هـ (نحو ٩٤٠ م) . وكان المزين يقول بالمشاهدة ولكنه كان يعرى عن شطح الحلاج ، وكان يقول : « ان الله مباين (مخالف) لخلقه ، ان صفاته مباينة لصفاتهم وصفاتهم مباينة لصفاته » . ولقد اعتقد ان المريد لا يستطيع الوصول الا بشيخ يدله على الطريق . وهو شديد التأكيد على فضيلة الفقر وضرورته للسالك المريد (٢) .

ويأتي في هذه السلسلة ابو بكر دُلَف بن جَحدر المشهور بالشبلي (ت ٣٣٤ هـ = ٩٦٦ م) . ولقد اوغل الشبلي في الرمز ، سأله بعضهم : « من أنت ؟ » فقال : « النقطة التي تحت الباء ! » وقال الشبلي : « المحب اذا لم يتكلم هلك ، والعارف اذا تكلم هلك (العارف هو الصوفي الذي وصل الى معرفة الله) (٣) . ويظهر ان الشبلي كان اميل الى المعتزلة منه الى الاشعرية ، اذ كان يقول عن الله : « الواحد المعروف قبل الحدود وقبل الحروف » . وفسر القشيري ذلك (ص ٤) بقوله : « ان (الله) القديم سبحانه لا حدّ لذاته ولا حروف لكلامه » . ويقال ان الشبلي كان من اتباع الحلاج ثم انكره بعد مقتله (٤) .

«١» القشيري ٣٢ ، الشعراني ١ : ١١٠

«٢» القشيري ٣٥ . الشعراني ١ : ١٢٣ ـ ١٢٤

«٣» الشعراني ١ : ١١٥ ـ ١١٦

(4) Cf. GAL I 199 u. Suppl. I 257, Browne I 367.

وعاصر الشبلي صوفي مغربي اسمه ابو الخير الاقطع ، سكن مصر ومات فيها بُعَيد سنة ٣٤٠ هـ (بعد ٩٥١ م) . وفي ايام الاقطع كثر الشطح (والشطح كلام عليه رائحة رعونة ، اي ان الصوفي اذا شطح تكلم بكلام يدل ظاهره على الكفر او على خلاف ما الفه الجمهور) . وكذلك كثر المترخصون في الشبهات (يعني الذين اعتقدوا انهم بلغوا في التصوف مرتبة عالية فتركوا العبادات ولم يبالوا بمواقعة المحرّمات) . وكان الاقطع يكره الشاطحين والمترخّصين (١) .

ولقد وهم بعضهم حينما عدّ أبا نصر الفارابي (ت ٣٣٩ هـ = آخر ٩٥٠ أول ٩٥١ م) في الصوفية (٢) . وكان الذي قادهم الى ذلك ان الفارابي كان في آخر ايامه يتزيى بزي اهل التصوف ، وانه لما مات تزيى سيف الدولة بزي اهل التصوف وصلى عليه (٣) . ولكن فاتهم ان الفارابي لما اتى الى بلاط سيف الدولة اتى في لباس قومه الاتراك (٤) .

ومع ان الفارابي كان في آخر ايامه يتزيى بزي اهل التصوف ويحب العزلة ولا يبالي بالدنيا فان تفكيره وسبيل فلسفته ، كقدحه في النبوة باعتقاده انها للقوة الخيالية في البشر وانكاره الآخرة على ما جاء بها الدين ، كل ذلك يخرجه من زمرة المتصوفين (٥) .

---

(١) القشيري ٣٥ . الشعراني ١ : ١١٢

(2) Lit. Hist 393.

(٣) ده بور ١٣٠ ــ ١٣١

(٤) ابن خلكان ٢ : ١١٣

(٥) راجع الفارابيان للمؤلف ١٠ ــ ١١ ، ١٤

وفي اواسط هذا الدور بدأ التأليف الصوفي يتبلور وبدأ الصوفية يحاولون ايجاد نظم خاصة بهم وطرقاً خاصة لعباداتهم . فمن هذه الطبقة ابو العباس بن قاسم بن مهدى (ت ٣٤٢ ﻫ = ٩٥٣ م) . كان ابو العباس من اهالي مرو ، وهو شيخهم واول من تكلم عندهم في حقائق الاحوال . وكان فقيهاً عالماً ، كتب الحديث ورواه ، وهو فوق ذلك من احسن المشايخ لساناً في وقته ؛ ومن المتكلمين في علم التوحيد . ومن اقواله الصوفية : « حقيقة المعرفة الخروج عن المعارف . . . . وما التذ عاقل قط بمشاهدة (مشاهدة الله) لأن مشاهدة الحق (الله) فناء ليس فيه لذة ولا التذاذ ولا حظ ولا احتظاظ (١) .

وكان محمد بن عبد الجبار النِفَّريّ (٢) من اهل المعرفة والوصول عند القوم ؛ توفي بين سنة ٣٥٤ وسنة ٣٦١ للهجرة (٩٦٥ ـ ٩٧٠ م) (٣) ؛ ولكنه كان يحظر على العارف الواصل ان يحدث الناس بما عرف وبما شاهد في حال الوصول .

ومن ابرز خصائص النفري القول بالوقفة . والوقفة ، في مذهب القوم ، مقام فوق المعرفة ، والمعرفه فوق العلم . والواقف اقرب الى الله من العارف ، ذلك لان الواقف يتخلى عن بشريته . ويرى النفري ان رؤية الله في الحياة الدنيا ممكنة ، ذلك لان رؤية الله في الدنيا استعداد لرؤيته في الآخرة . وتأثرُ النفري بالحلاج ظاهر (٤) .

«١» الشعراني ١ : ٢٢٣

«٢» نفر ـ بكسر النون وتشديد الفاء المفتوحة ـ بلدة كانت من اعمال كسكر بفارس فاصبحت من اعمال الكوفة بالعراق (ياقوت ٤ : ٧٩٨) .

(3) Vgl. GAL, Suppl. I 358

(4) Enc. Isl. III 910.

ومن اقوال النفري : « حق المعرفة ان تشهد بقلبك العرش (عرش الله) وحملته (من الملائكة) وما حواه من كل ذي معرفة يقول بحقائق ايمانه : ليس كمثله شيء . وهو — اي العرش — في حجاب عن ربه (كذا) ، فلو رُفـع حجابه لاحترق العالم باسره في لمح البصر او اقرب » . اما مقام الصوفي (اي المنزلة التي يصل الى العارف) فهو رؤية الله ، « فاذا دُمت على رؤيته رأيتَ الأبد بلا عبارة ، إذِ الأبدُ لا عبارة فيه لانه وصف من اوصاف الله عز وجل . ولكن لما سبّح الابدُ خلق الله من تسبيحه الليل والنهار » .

ويقول النفري بالحث على الاضراب عن البَوح : « كأنَّ الحق تعالى يقول : اسمي واسمائي عندكَ ودائعي ، لا تخرجها فأخرجَ من قلبك . فاذا خرجتُ من قلبك عبَدَ ذلك القلبُ غيري وانكرني بعد المعرفة وجحدني بعد الاقرار . فلا تُخبر باسمي ولا بمعلوم اسمي ، ولا تحدّث من يعلم اسمي ، ولا بأنك رأيت من يعرف اسمي . وان حدّثك محدّث عن اسمي فاسمع منه ولا تخبره انت » (١) .

ويحسن ان نختم هذا الدور بابي عمرو اسماعيل بن نُجيد السُلمي (ت بمكة ٣٦٧ هـ = نحو ٩٧٢ م) (٢) ، كان من اكابر مشايخ وقته . وله طريقة ينفرد بها من صور الحال وتلبسه (٣) . . . . ينحو بها نحو طريقــة الملامتية الذين يكتمون الاعمال ويظهرون خلافها . ومن اقواله في ذلك : لا يصفو لاحد قدم في العبودية حتى تكون افعاله عنده كلها رياء واحواله عنده كلها دعاويَ . . . . ومن قدر على اسقاط جاهــه

---

(١) الشعراني ١ : ٢٢٣ — ٢٢٤

«٢» في السبكي ٢ : ١٨٩ — ت السلمى في شهر ربيع الاول سنة ٣٦٥ (تشرين الثاني ٩٧٥) بنيسابور .

«٣» في الشعراني ١ : ١٣٢ — « تلبيس الحال وصون الوقت » .

عند الخلق سهل عليه الاعراض عن الدنيا » . واكثر اقواله المروية انما هي في الورع اكثر منها في الوصول والمشاهدة (١) .

اما اخوان الصفا الذين كان امرهم قد اشتهر نحو سنة ٣٧٧ للهجرة (٩٨٧ م) فعنصر الزهد في رسائلهم بارز جداً ، وكذلك خصائص التصوف . انهم يحترمون الصوفية ويؤكدون قيمة الفضائل التي اكدها التصوف كالزهد والتوكل والاخلاص والرضا . وكذلك تكلم اخوان الصفا في علم « التجريد » الذي تعرف به النفس ذاتها وتشرف بعد تجردها على مستقرها . على انهم كانوا في سلوكهم اقرب الى الزهد منهم الى التصوف الذي سنراه عند ابن الفارض وابن عربي (٢).

الدور الرابع ــ دور تنظيم التصوف وادعاء الكرامات وتبلور الطرق الصوفية . يبدأ هـذا الدور من اواسط القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) .

ان الشعراني لم يعد الامام ابا حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ = ١١١١ م) في المتصوفين، مع ان تصوفه مشهور في كتابه « المنقذ من الضلال » واهتمامه بالتصوف ظاهر بيّن فى كتابه احياء علوم الدين .

نشأ الغزالى نشأة صوفية ، في بيت ابيه وفي كفالة جار بعد موت ابيه . ويظهر انه كان لضعف جسمه ولدراسة الفلسفة تأثير سيء فى اعصابـه ، حتى انـه اصيب

---

(١) القشيرى ٣٧ ، السبكي ٢ : ١٨٦ ــ ١٩٠ ، الشعرانى ١ : ١٣٣ .

(٢) راجع مناقشة ذلك كله وذكر مظانه ، من رسائل اخوان الصفا في دراسة للمؤلف اسمها « اخوان الصفا » (ص ١٣٠ ــ ١٠١) .

بالسويداء واعتُقِلَ لسانه عن الكلام وفقد الشهوة الى الطعام وداخله الاضطراب ٠

يذكر الغزالي فى المنقذ (١) (ص ٥ ، ٧) انه كان دائم البحث عن الحقيقة ولكنه احب ان يوجد أساساً ينتج له « العلم اليقيني » (ص ٨ ــ ٩) . غير انه نظر الى نفسه فوجدها لا تتصف بمثل هذا العلم (ص ١٠ ــ ١٣) . حينئذ تقدّم الى البحث المنظم فجعل اصناف الطالبين (الباحثين) اربعة اقسام :

أ ــ علماء الكلام (ص ١٨ ــ ٢٠) وغايتهم الدفاع عن عقائد اهل السنة ونقض ادلة الخصوم . ولم يكن ذلك وافياً بمراده ٠

ب ــ الفلاسفة (ص٢١ ــ ٤٣) وهم الذين بحثوا فى هذا العالم من ناحيته الطبيعية وناحيته الماورائية (٢) ٠ وقد اعتقد الغزالي ان الفلاسفة اصابوا في العلوم الرياضية والطبيعية وفي المنطق ٠ اما في الفلسفة العملية كالسياسية والاخلاق فقد اخذوا من كلام الانبياء والاولياء او من مصلحة الناس، ولا صلة لذلك ببحثه ٠ غير ان الفلاسفة تعرضوا للامور الالهية فاخطأوا فيها ٠ اذ ان البراعة في علم ما (كالرياضيات والمنطق) لا توجب لصاحبها البراعة في علم آخر (كالدين) ٠

ج ــ المذهب التعليمي (ص ٤٤ ــ ٥٧) اي المذهب الشيعي ، ويقوم على تقليد الامام (والمقصود ان هؤلاء ليس معهم شيء من الشفاء المنجي من ظلمات الآراء ٠٠٠) (ص ٥٥) .

---

(١) المنقذ من الضلال ــ مكتب النشر العربي بدمشق ــ الطبعة الاولى ١٣٥٢ هـ = ١٩٣١ م

(٢) ماوراء الطبيعة ٠

و ـ طريق الصوفية (ص ١٣ ـ ١٥ ، ٥٨ ـ ٧٢) . يرى الغزالي ان الصوفية علم وعمل . فعلم الصوفية يؤخذ من الكتب . اما اخص خواصهم فهو « ما لم يمكن الوصول اليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات . . . والسلوك » في طريق الصوفية عملياً .

وقد لبث الغزالي متردداً بين سلوك الطريق وبين الاحجام عنها نحو ستة اشهر (النصف الثاني من ٤٨٠ هـ = نيسان ـ ايلول ١٠٨٧) . ثم اعتقل لسانه اخيراً فتعذر عليه النطق وبطلت عنده شهوة الطعام والشراب ويئس الاطباء من علاجه . حينئذ اعرض عن الدنيا وترك بغداد بعد ما فرق ما يملك وساح في الارض ، فمكث فى الشام (سورية) سنتين منصرفاً الى العزلة والرياضة والمجاهدة لتصفية القلب لذكر الله على ما عرفه من الصوفية . ثم زار القدس والخليل ومكة والمدينة . ويظهر ان « تبديل المُناخ » قد شفاه مما نزل به من السويداء ـ بعد عشر سنين كوامل ـ فنازعته نفسه الى العراق من جديد .

وكان قد انكشف له فى خلواته في هذه السنوات العشر امور لا يمكن احصاؤها واستقصاؤها ، قال (ص ٦٧ ـ ٧٠) : « اني علمت يقيناً ان الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وان سيرتهم احسن السير وطريقهم اصوب الطرق واخلاقهم ازكى الاخلاق . . . . وان جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة . وليس وراء نور النبوة على وجه الارض نور يستضاء به . . . . . اما اول الطريقة فتطهير القلب بالكلية عن سوى الله تعالى ، . . . ثم استغراق القلب بالكلية في ذكر الله ، وآخره الفناء في الله . . . . . ومن اول الطريقة تبتدىء المكاشفات والمشاهدات حتى انهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وارواح الانبياء ويسمعون منهم اصواتاً ويقتبسون منهم فوائد . ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والامثال الى درجات يضيق عنها نطاق النطق ، ولا يحاول معبر ان يعبر عنها الا اشتمل لفظه على خطأ صريح . . . وعلى الجملة ينتهي الامر الى قرب يكاد يتخيل من طائفة الحلول وطائفة الاتحاد وطائفة الوصول . وكل ذلك خطأ » . (ص ٦٩ ـ ٧) .

اما كتاب احياء علوم الدين للغزالي فيسيطر عليه الاتجاه الصوفي . يبدأ الغزالي منذ الجزء الثاني بالكلام على آداب السماع والوجد ورأي المتصوفة في ذلك (١) . ثم يفتتح الجزء الثالث بالكلام على عجائب القلب واحواله ، ويوازن بين طريق الصوفية في استكشاف الحق وبين طريق النظار (المتكلمين) ــ وبينما نرى الغزالي يجل التصوف ويتمدحه نراه يذم اكثر المتصوفين في زمنه ويستهزىء بهم (٢) . اما الجزء الرابع من احياء علوم الدين فيكاد يكون كله في التصوف .

لا ريب في ان التصوف نتاجٌ مشرقي ، ولذلك لا نستغرب اذا رأينا القرن الخامس للهجرة (الحادي عشر للميلاد) ينقضي قبل ان ينتقل ذلك النبات الشرقي الى التربة المغربية . ولقد اجمل ابن طفيل السبب في تأخر انتشار التصوف في الاندلس خاصة فقال (٣) : « اما ما يراه اصحاب المشاهدة والحضور في طور الولاية فهذا ما لا يمكن اثباته على حقيقة امره في كتاب . . . واما التعريف بهذا الامر على طريقة اهل النظر (علماء الكلام ، والفلاسفة) . . . . فشيء يحتمل ان يوضع في الكتب وتتصرّف به العبارات ، ولكنه اعدم من الكبريت الاحمر ــ ولا سيما في هذا الصقع الذي نحن فيه ــ لانه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه الا الفرد بعد الفرد . ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس به الا رمزاً ، فان الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذّرت عنه . ولا تظنن ان الفلسفة التي وصلت الينا في كتب ابي نصر (الفارابي) وفي كتاب الشفاء (لابن سينا) تفي بهذا الغرض . . . . ولا ان احداً من اهل الاندلس كتب فيه شيئاً فيه كفاية ، وذلك ان من نشأ بالاندلس من اهل الفطرة الفائقة ــ قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها ــ قطعوا اعمارهم بعلوم التعاليم (٤) . . . . »

---

(١) ٢ : ٢١٠ وما بعدها : السماع) الغناء والموسيقى) .

(٢) الاحياء ٣ : ٣٢٧ ــ ٣٣١

(٣) حي بن يقظان ١١ ــ ١٣

(٤) علوم التعاليم : العلوم الرياضية والطبيعية (العدد ، الحساب والهندسة والفلك والموسيقى والطبيعي والاثقال والحيل ــ الميكانيك) ، راجع احصاء العلوم للفارابي ص ٣٤ــ٥٠ ، وابن خلدون ٤٧٨ ، ٤٧٩ .

ولقد وَهِمَ نفر من مؤرخي الفلسفة حينما ذكروا ان ابن باجه (ت بالمغرب ٥٣٣ هـ = ١١٣٨ م) كان متصوفاً . ان ابن باجه شهر على الصوفية حرباً شعواء وقال بان اماتة الحواس ـ كما يفعل الصوفية ـ تحول دون المعرفة الحقيقية (١) .

ومن كبار ائمة الصوفيـة في هـذا الدور الشيخ ابو يعقوب يوسف بن ايوب الهمداني (٢) ، انتهت اليه تربية المريدين بخراسان واجتمع عند بخانقاته (٣) من العلماء والصلحاء جماعة كثيرة وانتفعوا بكلامه .

وُلد الهمداني في حدود سنة ٤٤٠ هـ (١٠٤٨ ـ ١٠٤٩) ثم هاجر الى بغداد وتوفي فيها في ربيع الاول ٥٣٥ هـ (خريف ١١٤٠) . ولقد كان الهمداني يؤكد جانب « السماع » (الانغام : الاصوات والموسيقى) لانها تساعد على « التواجد » ، وتسهل المشاهدة على المتصوف (٤) . وكان يقول : « السماع سفر الى الحق (الله) ورسول من الحق . وهو لطائف الحق .... وبوادي الفتح وعوائـده ، ومعاني الكشف وبشارته ، فهو للارواح قوتها .... وللقلوب حياتها .. . فطائفة اسمعها الحق بشاهد التنزيه وطائفة اسمها بنعت الربوبية . .. فقام لهم الحق مُسمِعاً وسامعاً » (٥) . وقد نُسب للهمداني كرامات كثيرة (٦) .

---

(١) راجع ابن باجه ٣ : ففيه ايجاز ذلك .

(٢) ورد اسم الهمداني في المصادر بالدال المهملة (راجـع ايضاً ابن خلكان ١ : ٥٢٣ ـ ٥٢٤) ، مع انه مولود في فارس .

(٣) الخانقات جمع خانقاه ، وهي مكان يبنى للصوفية يأكلون فيه مجاناً ويعبدون الله .

(٤) الاحياء ٢ : ٢١٠ وما بعدها .

(٥) الشعراني ١ : ١٥٠

(٦) الشعراني ١ : ١٥١

وهنالك شاعر فارسي كان ذا أثر بليغ في تطور الصوفية هو ابو سعيد بن ابي الخير الخراساني (ت ٤٤٠ هـ = ١٠٤٩ م) . كان ابو سعيد يتطرف في القول بوحدة الوجود، وهو الذي جعل من لغة التصوف في الادب الفارسي فناً ادبياً (١) . ولم يكن ابو سعيد بن ابي الخير كبير الاحتفال بالاديان، لا بالاسلام منها ولا غير الاسلام (٢).

وينتظم في هذا الدور احد اركان طريقة الصوفية الشيخ عدي بن مسافر الاموي. استوطن بالِس، وهي قرية غربي الفرات في نواحي الكوفة وبها توفي سنة ٥٥٨ هـ (١١٦٣ م) .

كان الشيخ عدي كثير المجاهدة « اقام في اول امره زماناً في المغارات والجبال والصحارى مجرداً سائحاً يأخذ نفسه بانواع المجاهدات » . ورووا — على طريقهم — ان الحيات والهوام والسباع كانت تألفه، وكان يأمر الريح ان تسكن فتسكن .

وتكلم الشيخ عدي في التوحيد ولكنه كان اقرب الى الاشعرية منه الى المعتزلة، فقد قال عن الباري تعالى « لا تجري ماهيته في مقال ولا تخطر كيفيته ببال، جل عن الامثال والاشكال . صفاته قديمة كذاته، ليس بجسم في صفاته، جل ان يشبه بمبتدعاته او ينضاف الى مخترعاته »، لا تحده الاوهام ولا يحيط به الفكر ولا تتصوره العقول الا على ما وصف به ذاته في كتابه الكريم او على لسان رسوله الامين (٣) .

ومن اعلام هذه الحقبة سيدي محيي الدين عبد القادر الجيلاني (او الجيلي)،

---

(1) Cf Lit. Hist. 391

(2) Enc. Isl. I 104

(٣) الشعراني ٢ : ١٥٢ ـ ١٥٣

ويرد الشعراني (١ : ١٤٠) نسبه الى علي بن ابي طالب ، مع ان نسبته الى فارس ظاهرة .

ولد عبد القادر الجيلاني في جيلان (١) سنة ٤٩١٠ هـ (١٠١٨) (٢) ، وقدم بغداد شاباً سنة ٤٨٨ هـ (١٠٩٥ م) وفيها توفي في رمضان سنة ٥٦١ هـ (تموز ١١٦٧) . واليه تنسب الطريقة القادرية .

كان الجيلاني عالماً مشهوراً وفقيهاً كبيراً واضح الشخصيـــة قويا ، كثير التعبد منصرفاً عن الدنيا ، لم يزر وزيراً ولا سلطاناً ولم يلمّ بباب العظماء والاعيان . ولقد رووا له كرامات كثيرة ، فقالوا : كان يسير في الهواء وعلى رؤوس الناس ، وكان يخاطب الجن ويهديهم . ولا غرو فهذا الدور كان دور « نموّ القول في الكرامات » .

وتكلم الجيلاني في « البقاء » ، فقال : « البقاء لا يكون الا مع اللقاء ، واللقاء يكون كلمح البصر او هو اقرب . ومن علامة اهل اللقاء ألاّ يصحبهم في وصفهم (كذا) به شيء فانٍ لانهما (اللقاء والشيء الفاني) ضدان » . وكان كذلك يقول : (متى ذكرته (اي الله) فانت محبّ ، ومتى سمعت ذكره لك فانت محبوب . والخلق حجابك عن نفسك ونفسك حجابك عن ربك : ما دمت ترى الخلق لا ترى نفسك ، وما دمت ترى نفسك لا ترى ربك . الدنيا اشغال والآخرة اهوال ، والمرء بين الاشغال حتى يستقر قراره اما الى جنة واما الى نار » (٢) .

---

(١) فوات ٢ : ٢

(٢) جاء في الشعراني (١ : ١٤٠) ان الجيلاني ولد عام ٤٧٠ هـ = ١٠٧٧ ـ ١٠٧٨ م ، ونقل عنـــه ذلك مرغوليوث (Enc. Isl. I 41) . اما بروكلمن (GAL I 435) فجعل ولادته عام ٤٧١ هـ = ١٠٧٨ م

(٣) الشعراني ١ : ١٤٢ ، فوات ٢ : ٣

ولما تقدم الزمن بالتصوف كثرت رواية الكرامات ، فقد رووا مثلاً عن الشيخ ابي محمد ماجد الكردى العراقي (ت ٥٩١ = نحو ١١٦٦ م) ، انه اذا تحرك فيه الاشتياق (الاتجاه نحو الحق تعالى) اضاء نوره ما بين السماء والارض ، فيباهي به الله عز وجل الملائكة . واعطى الشيخُ ماجدٌ لاحد الصوفية وهو على اهبة الحج ركوته (اناءه الذي يشرب هو فيه) فكان هذا الصوفي منذ غادر العراق الى ان رجع اليه يتوضأ من هذه الركوة ماء مالحاً ويشرب ماء حلواً ، ويشرب منها ايضاً لبناً وعسلاً وسويقاً (ماء الشعير) احلى من السكر (١) .

ومن مشاهير الصوفية الذين رَوَوا عنهم الكرامات العجيبة ، ولا تزال شهرتهم تملأ الاقطار ، احمد بن ابي الحسين الرفاعى من بنى رفاعة (ت جمادى الاولى ٥٧٨ = اواخر ١١٨٣ م) . كان كثير التقوى والمجاهدة والشفقة على البشر والحيوان كثير الاحتمال للاذى عظيم التحمل للتهم التي رُمى بها . وقد تكلم فى الكشف والمشاهدة وقال بان الانسان اذا كُشف له رأى ما خفي على الابصار ودق عن الافهام تصورُه . وكان يقول اذا صلَح القلبُ صار مهبط الوحى . ولقد انضم اليه خلق من الفقراء واحسنوا الاعتقاد فيه وتبعوه . والطائفة المعروفة بالرفاعية او البطائحية (نسبة الى مولد احمد الرفاعى بالبطائح) من الفقراء منسوبة الية (٢) .

وابن طفيل (ت ٥٨١ هـ = ١١٨٥ م) واحة من تلك الواحات المنفردة فى تاريخ التصوف المغربي .

ألف ابن طفيل كتاباً من امتع الكتب واحسنها عبقرية وابتكاراً ، هو قصة

---

(١) الشعراني ١ : ١٦٤ ـ ١٦٥

(٢) الشعراني ١ : ١٥٦ وما بعدها ، ابن خلكان ١ : ٧٧

Enc. Isl. III 14, 56

حي بن يقظان ، ذهب فيه الى ان الانسان ذا الفطرة الفائقة يستطيع ان يصل بنفسه ، ومن طريق عقله وحده ، الى ان يعرف كل شيء في هذا الوجود من ادنى دركات الاجسام المادية الى ارقى درجات الصور الروحانية . ولقد استطاع ابن طفيل — على لسان حي بن يقظان — ان يدل على هذه كلها من طريق العقل حتى طلب معرفة الله ، ولكنها أعيت عليه من طريق العقل فانقلب متصوفاً وعرف الله من طريق الكشف والمشاهدة ، باشراق نور الله على القلب . ومع ان ابن طفيل قد حمل على الغزالي حملة عنيفة (١) فانه يتمدحه لطلبه معرفة الله بالكشف من طريق القلب (٢) .

وتصوف ابن طفيل كسائر التصوف يقتضي انساناً فائق الفطرة ورياضه خاصة قائمة على اعتزال الناس والاجتزاء باليسير الضروري من الطعام ثم دوام الفكرة والتأمل في الله مع الدوران على النفس او حول رابيـــة او شجرة .... هذه الرياضة تثمر الكشف والمشاهدة اللذين يعبر ابن طفيل عنهما كما يلي ، يقول عن حي بن يقظان : « انه لما فني عن ذاته وعن جميع الذوات ولم ير في الوجود الا الواحد القيوم ، وشاهد ما شاهد ثم عاد الى ملاحظة الاغيار (الاشياء المغايرة — المخالفة — كما كان قد شاهدها) عندما أفاق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسكر ، خطر بباله انه لا ذات له يغاير بها ذات الحق ، وان حقيقة ذاته هي ذات الحق .... بل ليس ثمة شيء الا ذات الحق » (٣) .

على ان تصوف ابن طفيل عنصر ضعف لا عنصر قوة ، وموطن الضعف فيه انه لا يتفق مع التطور الطبيعي الذي افترضه للبشر ومع الفكرة التي كتب قصته من اجلها ،

---

١) حي بن يقظان ١٧—٢٠

٢) حي بن يقظان ٥ ، ٢٠ .

٣) حي بن يقظان ١١٤

استغناء ذوي الفطرة الفائقة عن هداية الرسل (١) ، ذلك لان الرسل عنصر مهم جداً في بناء التصوف الاسلامي .

وهنا يحسن ان نتكلم على متصوفين يُعرف كل واحد منهما باسم شهاب الدين السُهرَوردي .

اما اقدمهما في الزمن واعظمهما فهو شهاب الدين يحيى بن حَبَش المعروف بالمقتول او بالحكيم المقتول ، قتله الملك الظاهر بن صلاح الدين الايوبي بحلب في ٥ رجب ٥٨٧ (٢٩ تموز ١١٩١) وعمره ثمانية وثلاثون عاماً على الاغلب . ويقال ان صلاح الدين نفسه امر بقتله (٢) . اما التهمة الظاهرة التي نسبت اليه فهي الالحاد والقول باقوال الاقدمين (الفلاسفة اليونانيين) . ولكن يبدو ان السبب الحقيقي هو انه اثار شكوك الدولة القائمة بكثرة تطوافه وبنشاطه السياسي ، كما كان شأن الحلاج تماماً (٣) ، يؤكد لنا ذلك قول الشيخ سيف الدين الآمدي ، قال : اجتمعت بالسهروردي في حلب فقال لي : لا بد ان املك الارض ، فقلت : لعلك تعني بالعلم ! فقال لا . وكان لا يرجع عما وقع في نفسه من ان يملك الارض فعلاً (٤) .

وبرع السهروردي المقتول في علوم كثيرة فكان صوفياً وفيلسوفاً مشائياً (من اتباع ارسطو) مع تأثر واضح بالمذهب الاسكندراني (الافلاطونية الحديثة) ، وكان يعرف السيمياء . وله من الكتب كتاب هياكل النور وحكمة الاشراق ورسالة الغربة الغربية . وله اتباع اسمهم الاشراقيون وطريقة اسمها نوربخشية (٥) .

---

١) راجع ابن طفيل ٨٠ ـ ٨١

٢) ابن خلكان ٢ : ٣٩١ .Enc. Isl. IV 506, Browne I 423, II 497

(3) Enc. Isl. IV 506 d

٤) ابن خلكان ٢ : ٣٩٠

٥) ابن خلكان ٢ : ٣٨٨ ـ ٣٩٠ Enc. Isl. IV 506-7

وفي هياكل النور للسهروردي المقتول آراء طبيعية مستمدة من اخوان الصفا وابن سينا ، وفية آراء اصيلة منها ان الله نور ، بل هو نور الانوار (ص ١٢ ــ ٢٧) . ولكن يُلمح في هذا الكتاب قول بآلهين اثنين : نور وظلمة وخير وشر وآله كامل واله ناقص (ص ٣٩) . اما في حكمة الاشراق فهو متأثر بالاشراق على ما عرف في المذهب الاسكندراني . ثم انه يفسر كل شيء في الوجود المادي والعقلي على اساس هذا الاشراق (١) .

واما السهروردي الثاني فهو شهاب الدين ابو حفص عمر بن محمد المتوفى سنة ٦٣٢ هـ (١٢٣٤ م) . كان شهاب الدين ابو حفص فقيهاً فاضلاً صوفياً ورعاً زاهداً من تلاميذ عبد القادر الجيلاني ، سلك طريق الرياضات والمجاهدات ولازم الخلوات ودوام الصوم والذكر والعبادة . وللسهروردي ابي حفص كتاب عوارف المعارف (في آداب السالك في طريق الصوفية وما يجب عليه ان يلم به من علومهم واحوالهم) . وكان يهاجم الفلسفة .

اما ابرز الصوفيين العرب وابعدهم شهرة واثراً فاثنان عاشا في عصر واحد ولكن شقا طريقين مختلفين ، هما عمر بن الفارض ومحيي الدين بن عربي ، وسيأتي الكلام عليهما في فصلين خاصين . على ان الكلمة التالية ضرورية هنا .

كان ابن الفارض (ت ٦٣٢ هـ = ١٢٣٥ م) اشعر الشعراء الصوفيين العرب بلا نزاع ، ولكن ادنى مرتبة من جلال الدين الرومي شاعر التصوف الاسلامي باطلاق . ولقد قال ابن الفارض بوحدة الوجود وبالحلول ــ وان كان هو ينكر انه يرى القول بالحلول .

---

١) هياكل النور ، ثم راجع

Enc. Isl. IV 506-7, Browne I 423, II 497, Arberry 70-72.

واما ابن عربي فاعظم الصوفيين المسلمين باطلاق ، وهو الذي خرج بالتصوف الاسلامي من اتجاه زهدي الى نظام فلسفي مبني على التخيل وقائم على وحدة الوجود . وعقدة نظامه الفلسفي هذا ان لا فرق بين الجوهر والعرض (بين الموصوف والصفة) ولا بين الله وبين العالم . من اجل ذلك اتهم بالقول بالحلول وبالاتحاد (١) .

ويتتالى في هذه الحقبة التي نستعرض رجالها اصحابُ التقوى والمجاهدة والكرامات . فمن هؤلاء ابو مدين شعيب المغربي المتوفى بتلمسان (في الجزائر) بعد سنة ٥٨٠ هـ بقليل (نحو ١١٨٥ م) . ومنهم ابو السعود بن ابي العشائر العراقي الاصل المتوفى في القاهرة سنة ٦٤٤ هـ (١٢٤٧ م) . وكذلك منهم ابراهيم بن ابي المجد بن قريش بن محمد الدسوقي (ت ٦٧٦ هـ =١٢٧٧ ـ١٢٧٨م) (٢) ، وهو غير ابراهيم بن محمد بن عبد الرحمن الدسوقي المصري الاصل والمتوفى في دمشق سنة ٩١٩ هـ (١٥١٤ م) (٣).

ولكنّ ابا الحسن علي بن عبدالله بن عبد الجبار الشاذلي يبدو غريباً في هذا الجمع : كان الشاذلي من اهل شاذلة (بتونس) (٤) ثم نزل الاسكندرية بمصر ، وتوفي بصحراء عَيذاب (على الساحل المصرى للبحر الاحمر) (٥) بينما كان متوجهاً الى الحج سنة ٦٥٦ هـ (١٢٥٨ م) .

وعنصر التقوى في تصوف الشاذلي قوي جداً ، فالشاذلي يؤكد جانب الاستغفار

---

(1) Lit. Hist. 401-4, Browne II 497, 501.

٢) الشعراني ١ : ٢٠٠

(3) Enc. Isl. I 927, GAL II 124 u. Suppl. II 153.

(4) Enc. Isl. IV 246 d

٥) ياقوت ١ : ٥٠٣ ، ٣ : ٧٥١ .

ويفضل العمل بالكتاب والسنة على العمل بنتائج الكشف ، حتى قال : « اذا عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف ، وقل لنفسك : ان الله قد ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة ولم يضمنها لي في الكشف . . . . ثم خذ بعلم الله الذى انزله على رسوله واقتد به وبالخلفاء وبالصحابة والتابعين من بعده » (الشعراني ٢ : ٥) . والشاذلي يحث على الطاعات ، فبينما هو يقول بالزهد وباخلاء القلب من الدنيا تراه ينكر الفقر والتقشف الشديدين ، فيقول : « ليس هذا الطريق بالرهبانية (ترك الزواج) ولا باكل الشعير والنخالة ، وانما هو بالصبر على الاوامر واليقين في الهداية » (الشعراني ٢ : ٦ ، ٧ ، ٨) . وهو — بخلاف متصوفة هذا الدور خاصة — مقتصد بالكرامات ، فالكرامة عنده ان يمد الله تعالى العبد بنور من عنده فيعرف العبد حينئذ نفسه حق المعرفة (الشعراني ١ : ١٥ ، ٢ : ١٢ س) . اما الخوارق فلم يأبه لذكرها .

ولذلك كان للكشف عند الشاذلي وصف معتدل ، وهو نوعان : نوع للعامة يبدأ بحسن سياسة النفس حتى يشرق عليه نور القلب فيشتغل حينئذ بسياسة القلب . فاذا احسن سياسة القلب اشرقت عليه انوار الروح ، ثم ترقى بعد ذلك لليقين . واما الكشف للخاصة فهو ان يشهد الصوفي بنور العقل موجوداً لا حدَّ له ولا غايةَ يضم كل الكائنات ، كما يبصر البناء بيتاً في الهواء (يتخيل البيت ، كما يفعل المهندس حينما يريد ان يضع تصميماً لبناء عظيم) . هذا الموجود ليس الله ، بل هو « الوجود الكلي » الذي تتجلى فيه قدرة الالوهية واسرار صنع الله — ومع ذلك فهذا كله شيء يجب ألاّ يبوح به العارف . ثم هنالك طبقة ثالثة ، هي طبقة المحبوبين (الذين يحبهم الله) ، فطريقة الكشف لهؤلاء ان يلقي الله عليهم « نوراً من ذاته » فيغيبون عن انفسهم وتضمحل في خيالهم اشكال الكائنات وتنطمس العلل والاسباب ، فلا يبقى حينئذ (فيما يتعلق بالانسان) الا العدم الذي لا علة له — وبقي من اشير اليه (بانه) لا وصف له ولا صفة ولا ذات ، واضمحلت النعوت والاسماء كذلك فلا اسم له ولا صفة ولا ذات . فهنالك ظهر من لم يزل ظهوراً لا علة فيه ، بل ظهر بسره لذاته في ذاته ظهوراً لا اولية له ، بل نظر من ذاته لذاته في ذاته . وهنالك يحيا العبد بظهوره حياةً

لا علة لها، وصار (العبد) اولاً في ظهوره لا ظاهراً قبله . فوجدت (حينئذ) الاشياء باوصافه وظهرت بنوره في نوره سبحانه وتعالى . ثم يغطس (العبد) بعد ذلك في بحر بعد بحر الى ان يصل الى بحر السر ، فاذا دخل بحر السر غرق غرقاً لا خروج له منه أبد الآباد . فان شاء الله بعثه (بعد ذلك) نائباً عن النبي صلى الله عليه وسلم يُحيي بــه عباده ، وان شاء ستره ..... » (الشعراني ٢ : ١٣ ـ ١٤) .

ثم نأتي الى اصحاب الطرق المتأخرين ، فمن هؤلاء ابو محمد عبد الحق بن ابراهيم ابن سبعين الاندلسي (الاشبيلي والمُرسي) مؤسس الطريقــة السبعينية ، توفي ـ قيل منتحراً ـ بمكة نحو سنة ٦٦٩ هـ (١٢٧٠ م) (١) . ومنهم جـلال الدين الرومي (ت ٦٧٢ هـ = ١٢٧٣ م) ، وهو شاعر فارسي مجيد سكن بلاد الروم (آسيــة الصغرى) فاشتهر بلقبــه « الرومي » . كان لجلال الدين الرومي مرشد اسمه شمس الدين التبريزي وكان جلال الدين يجله ويحبه . فلما اختفى شمس الدين فجأة سنة ٦٤٣ هـ (١٢٤٦ م) حزن عليه جلال الدين وانشأ طريقة المولوية (الدراويش الراقصين) إحياء لذكراه (٢) . وقد تعرف هذه الطريقة بالجلاليه ايضاً (٣) . وقد خلف جلال الدين في رئاسة هذه الطريقة ابنه سلطان ولد (ت ٧١٢ هـ = ١٣١٢ م) ولكن لم تكن له شخصية ابيه ولا عبقريته (٤) .

وهنا يجب ان نشير الى صوفيَين ذَوي أثر بالغ في تاريخ التصوف ، احدهما ابوالعباس احمد بن علي البدوي . ولد احمد البدوي في فاس بمراكش ثم انتقل الى مصر وتوفي

---

(١) الشعراني ١ : ٢٢٥ . Enc. Isl. II 413, GAL I 465, Suppl. I 844

(2) Browne II 518.

(3) Enc. Isl. III 418.

(4) Gibb I 153.

في طندتا (طنطا) سنة ٦٧٥ هـ (١٢٧٦ م) . وكان لاحمد البدوي اثر عظيم في العامة ولا يزال مولده الى اليوم اعظم موسم شعبي في مصر (١) ، يحُضره فيما يقال مليوناً شخص . واتباع احمد البدوي يعرفون بالاحمدية ، ولكنهم غير الاحمدية اتباع احمد القادياني الهندي الذي اسس طريقته في العصر الحديث لنشر الاسلام في الغرب (٢) .

اما الصوفي الآخر فهو محمد بن محمد بن بهاء الدين البخاري المتوفي في كُشك قرب بخاري سنة ٧٩١ هـ (١٣٨٩ م) والمعروف بالنقشبندي ، مؤسس الطريقة النقشبندية المشهورية (٣) .

ومنذ اواسط القرن السابع للهجرة بدأت المبالغة في رواية الكرامات ، فقيل ان الشيخ ابراهيم الجعبري العراقي الاصل (ت في القاهرة ، المحرم ٦٨٧ = شباط ١٢٨٨) كان يعظ الناس في القاهرة فتسمعه مريدة له باسوان (٤) . وزعموا ان الشيخ عبد العزيز الديريني المتوفي سنة ٦٩٤ هـ في رواية السبكي (٥ : ٧٥) او سنة ٦٩٧ في رواية الشعراني (١ : ٢٢٥) . قد احيا دجاجة بعد ان ذبحت وطبخت . وكان مقام الديريني في صعيد مصر .

وكذلك زعموا ان الشيخ موسى ابا عمران (ت نحو ٧٠٧ هـ = ١٣٠٧ م) كلمته البهائم والحيوانات وهابته الاسود (٥) . ومما روي عن الشيخ حسين الادمي المراكشي

---

(1) cf. Enc. Isl. I 192, 194

(2) Enc. Isl. I 194 c.

(3) Enc. Isl. III 481, 482

٤) الشعراني ١ : ٢٢٥ ، السبكي ٥ : ٤٩

٥) الشعراني ٢ : ٣٢

الاصل المصري الدار ، وهو من احياء القرن الثامن الهجري ، انه كان يرسل غنمه من مصر لترعى في مراكش (١) . ولقد رووا ان النيل لم يفض في إبانــه في عام من الاعوام فعزم الناس على الرحيل عن مصر . فجاء محمد وفى (وهو من احياء القرن التاسع الهجرى) ووقف على شاطىء النهر وقال له : « اطلع ! » فارتفــع النيل في ذلك اليوم سبعة عشر ذراعاً (٢) . ورووا عن غيره انه احيا الاموات او استخرج الاشياء من الهواء او مد يده الى تراب الارض فتناول الفضة و الذهب دنانير مسكوكة .

*

٥ ـــ **دور المجذوبين** ـــ هذه المبالغات في ادعاء الكرامات ورواياتها لا تدل على حالة طبيعية في الراوين على الاخص ، ولا في المتظاهرين بها . انها بلا ريب حالة مرضية ذات عوامل معينة ، وليست حالة نفسية فحسب .

ومع ان هذه الاحوال كانت ظاهرة منذ نشأة التصوف ـــ بل منذ نشأة البشر ـــ فانها كثرت في القرنين التاسع والعاشر للهجرة (الخامس عشر والسادس عشر الميلاد) بين المتصوفين . وهذا ما دعا الى عقد هذا الفصل هنا .

اذا نحن استعرضنا هؤلاء المجاذيب وجدناهم اقساماً :

اولاً ـــ المتظاهرين بالجذب ، وهم في الحقيقة ممثلون مقتدرون كانوا يخفون في تظاهرهم هذا اهدافاً دينية في الاقل او سياسية في الاكثر . لقــد كانوا يتظاهرون بالجذب اما لينجوا من قبضة القانون او ليقاوموا المماليك الشراكسة في مصر ، واكثر هؤلاء كانوا في ذلك الحين في مصر .

---

١) الشعراني ٢ : ٩٠

٢) الشعراني ٢ : ٢٣ .

ثانياً ــ الذين كانت تحدثُ لهم ازمات نفسية عادة او اعراض مَرَضيـــة دورية فيفقدون شيئاً من ارادتهم وضبط انفسهم . فاذا حدثت لهم هذه الاحوال أتوا باعمال جنونية ، فاذا سُرّي عنهم عادوا اشخاصاً ذوي احوال طبيعية وسلوك عاقل .

ثالثاً ــ الذين تطورت فيهم تلك الاعراض من احوال نفسية او مرضية دورية الى مرض دائم لازمهم مدى الحياة ، سواء اصحب جنونهم هذا هدوء واكتئاب في الاكثر ام صحبه هياج واذى للناس في الاقل .

ومع ان التصوف يعرّف الجذب تعريفاً خاصاً ــ سنشير اليه فيما بعد ــ فانني احب هنا ان اجمل اسبابه من الناحية الطبية على غاية من الوجازة .

« الهذيان ــ او الجنون على سبيل المجاز ــ ان يتوهم الانسان آراء خاطئــة ثم ترسخ هي في ذهنه على انها صحيحة ، فيعمل على تنفيذها » . ولهـــذا الجنون ادوار مختلفة ، اولها وابسطها « دور الغرور » ويبدو في التعاظم والتكبر والتظاهر بالعلم والغنى والجاه . وتنبني مظاهر الجنون في هذا الدور على الشعور بالنقص واستغلال شيء من الارادة لتمويه هذا النقص .

ويلي هذا الدور « دور اللامبالاة بالاقوال والافعال » حينما يفقد الانسان دقـــة التمييز عند اعتبار القِيَم الاجتماعية خاصة ، فيتكلم حينئذ كلاماً كثيراً غير خارج عن حدود اللياقة في اول الامر ولكنه على كل حال خارج عن حدود المنطق والمناسبة والحاجة . ثم تخرج به الحال الى ان يتكلم كلاماً خارجاً عن حدود اللياقة او يأتي بافعال منافية للعرف الاجتماعي .

اما الدور الثالث ، وهو الذي يهمنا هنا ، فهو دور « فقدان الارادة بالكلية » ، فينفعل المصاب حينئذ انفعالاً طبيعياً كالحيوانات فينفر او يهيج او يؤذي كمـــا تفعل الحيوانات تماماً . ولكن الانسان يظل مختلفا من الحيوانات في انه ذو خيال فسد بالمرض ، فهو يتخيل الاعمال ثم يحاول ان ينفذها ، بينما الحيوانات تنفعل انفعالاً ضرورياً

ومفاجئاً فقط . وتقوم مظاهر هذا الدور على الايهام الذاتي (١) . والايهام الذاتي هذا حس شاذ بحالة قد اتفقت لصاحبها من قبل ، ويصحب هذه الحالة عادة اضطراب في الذاكرة واضطراب في الضمير، اذ يكون هذا المصاب قد ارتكب امراً مناقضاً لاوامر دينه او مخالفاً للعرف في بيئته الاجتماعية . ويكبت الانسان في نفسه هذا الشعور مدة حتى اذا فقد شيئاً من ارادته اخذت وساوسه تتجسم حيناً بعد حين . ويقوى الايهام الذاتي عادة باحوال من الضعف النفسي والعقلي او العاطفي

وتخضع المجموعة العصبية ، او يخضع قسم منها فقط ، لهذه النتائج بعوامل مختلفة ، اولها الاستعداد الطبيعي في الجسد لمثل هذه الاحوال . ثم يأتي الاسراف في مظاهر النشاط الانساني كالاجهاد الجسدي عامة او الاجهاد الجنسي او لاجهاد العقلي بالاستغراق في البحث والتقصي للامور المختلفة . وبعد هذه يأتي التسمم بنوعيه : التسمم الخارجي الناتج من تناول المنبهات والمسكرات كالحشيش والافيون والخمر ، ثم التسمم الداخلي الناتج من ترسب سموم الميكروبات المختلفة في الاعصاب خاصة بعد الابتلاء بامراض معينة كالسفلس والسل وداء الجنب ، وذلك بعد شفاء المبتلى بتلك الامراض او عند طول مدتها وزمانتها .

وهنالك عاملان مساعدان لا يسببان اضطراب المجموعة العصبية من تلقاء انفسهما ، ولكن يساعدان على تعجيل اضطرابها او زيادة ذلك الاضطراب بعد ان يحدث بعوامل مستقلة هذان العاملان هما الوراثة وسوء الاحوال الاجتماعية . اما الدور الذي تلعبه الوراثة في نقل المرض، او الاستعداد المرض، من الوالد الى الولد فلا يزال بحاجة الى درس مستفيض لتعيين اثره وحصر نتائجه . واما سوء الاحوال الاجتماعية كشظف العيش وسوء التغذية واضطراب احوال الاسرة والتقهقر الاجتماعي وفساد الاحوال السياسية

---

١) الهلوسة Hallucination

فعامل مرجِّح لا شك في ذلك ، وان كان ذلك كله اقلَّ تأثيراً في اصحاب الاعصاب الصحيحة منه في اصحاب الاعصاب التي سبق لها ان ضعفت بعوامل مَرَضية مختلفة (١)

*

واذا نحن الآن اتينا الى المتصوفين وجدناهم يخضعون لكثير من هذه العوامل :

١ ـ قد يتفق ان يكون احدهم في الاصل مصاباً باعراض نفسية او مرَضية .

٢ ـ وقد يكون في احدهم استعداد لظهور هذه الاعراض ، ثم انه يلتزم طريق الصوفية القائمة على شظف العيش واجهاد الجسد بالعبادة والاستغراق في التأمل وكبت العواطف (٢) .

وقبل ان انفض القلم من يدي احب ان ادخل على نفس المتصوفين شيئاً من التأساء والتعزية . اننا اذا اعتبرنا العوامل والاحوال التي تؤدي من قرب او من بعد الى الجنون فاننا قل ان نرى انساناً كامل العقل في هذه الحياة الدنيا ، والجنون فنون .

ومع ان مؤرخي التصوف قد اعترفوا عملياً بتلك الحال التي تعتري احياناً نفراً من المتصوفين ، فسمّوا مثلاً سعدون المجنون وبهلول المجنون (٣) ، ثم عدوا كثيرين من المجاذيب كما سيمر بك وشيكاً ، فانهم قد عانوا هذه الحال من وجه آخر .

---

1) cf. P. M.-C. II 973, 980-981, 984.

2) cf, P. M.-C. V 795-7.

٣) الشعراني ١ : ٧٥

قسم مؤرخو التصوف جمهرةَ المتصوفين قسمين كبيرين : المأخوذين في ابتداء امرهم في طريق المحبين (الذين يحبون الله) ، والمأخوذين في طريق المحبوبين (الذين يحبهم الله) . اما الاولون فيسعون بالمجاهدة حتى يُكشف لهم او يصلوا ، اما الآخرون فانه يكشف لهم من غير سعي منهم بل بلطف من الله ، إن الله يجذبهم عن الحس بما حولهم اليه ، حتى يصلوا الى الاتحاد به في حال من الذهول (١) . على ان « الجذبة » اذا كانت ترِد ثم تنقطع فانها تسمى « حالاً » ، اما اذا دامت « وابقي المتصوف على جذبته ما رُد الى الاجتهاد بعد الكشف » فيسمى « مجذوباً » (٢) . ويبدو ان هذا المعنى للجذب قديم ورد عند الحلاج (ت ٣٠٩ هـ = ٩٢٢ م) ولكن في معنى مخالف للمعنى الذي استقرت عليه الكلمة فيما بعد (٣) . ولا ريب في ان المجذوب كان عندهم افضل من السالك (٤) . وقد يسمون من لا شيخ (مرشد) له بالمجذوب (٥) .

اما في العصر الذي نريد تأريخه فلقد سمَّوا هذه الاحوال الشاذة « حال السلب وحال الجذب » . والذي سُلب او جُذب هو عندهم ذلك الذي « جُن بربه الذي خلقه » فاخذت تظهر عليه عوارض الجنون حيناً بعد حين . وهم يسمون هذه العوارض التي تأتي

---

١) عوارف المعارف ١ : ٢٦٠ ـ ٢٦٤ . Enc. Isl. III 95 ، ابن خلكان ٢ : ٦٢٦ .

٢) عوارف المعارف ١ : ١٨١

3) Enc. III 95

٤) عوارف المعارف ١ : ٢٦١ Enc. Isl. III 95-6

٥) ابن خلكان ٢ : ١٢٦

مرة بعد مرة « غلَبــة الحال » ، فاذا استمرت من غير انقطاع كان صاحبهـا « مجذوباً » .

*

فمن « المجاذيب » الذين شهدوا انقضاء القرن التاسع الهجري (والخامس عشر الميلادي) وكانوا يأتون باعمال يتنزه عنها العقلاء عبد القادر السبكي ، « كان يقرأ مرة ويضحك مرة ويكلم نفسه مرة اخرى . وكان له حمارة يجعل لها ولاولادها براقع على وجوهها خوفاً عليها من العين . وكان يتكلم بالكلام الذي يُستحي منــه عرفاً . وخطب مرة عروساً فرآها فاعجبته فتعرى لها بحضرة ابيها وقال لهـا : انظري انت الاخرى حتى لا تقولي بعد ذلك : بدنه خشِن او فيه برص او غير ذلك . . . . . » ، وكان يؤذي الناس (٢ : ٢٤) (١) .

ومن هؤلاء عامر المجذوب كانت له عمامة نحو قنطار (٢) ، لا يستطيع احد ان يضعها على رأسه من ثقلها ، وكان يجمعها من خِرَق مختلفة (٢ : ٢٠٧) . ومنهم ايضاً سلمان الحانوتي ، « وكان اكثر اقامته بالمساجد المهجورة والبساتين الخراب ليلاً ونهاراً ، وكانت ثيابه تارة رثة وتارة كثياب القضاة والتجار . . . . » (٢ : ٢٠٧) . امـا حبيب المجذوب فكان الصغار يمازحونه (يسخرون منه) فمرة يعطيهم ومرة يؤذيهم . وكان كثير الاذي للناس (٢ : ١٥٦) . ومنهم فرج المجذوب « كان يطلب الدراهم من الناس ثم يعطيها للمحاويج والارامل ، وكثيراً ما يُدفنها في جوار حائط ويذهب

---

١) الارقام في المتن هنا تشير الى صفحات كتاب الشعراني .

٢) القنطار المصري مائة كيلو .

ويخليها فيأخذها الناس » (٢ : ١٥٦) . ومنهم ابراهيم المجذوب كان يحصل الفلوس ويعطيها المطبّلين ويقول : طبّلوا لي زمّروا لي (٢ : ١٥٧) .

اما ابو الخير الكليباتي (ت ٩١٠ هـ) فاكتسب لقبه من انـه كان يأمر الذين يحتاجون اليه بشراء لحم للكلاب ، وكان يدخل الى المساجد بالكلاب . ثم انه كان في اغلب اوقاتـه يضع وجهه في حلق الخلاء في ميضأة جامع الحاكم (٢ : ١٥٨) . وكان احمد المجذوب (ت بعيد ٩٢٠) يقف على دكان ما ثم لا يزال يصيح : « يا مالي ومال السلطان عند صاحب هذا الدكان » حتى يعطيه صاحب ذلك الدكان فلوساً ، فيأخذها ويدفنها تحت جدار ويذهب (٢ : ١٥٧) . واما بركات الخياط (ت ٩٢٣) فكان يجمع الهررة والكلاب والخرفان الميتة في دكانه حتى لم يكن احـد يستطيع الدنو من ذلك الدكان . وقيل له يوماً : هلم صلاة الجمعة ، فقال : ما لنا عادة .... (١٥٩:٢) . ومن غريب امر خليل المجذوب انه كان عُرياناً ، وكان من عادته أن يصيح : يا دائم يا دائم (٢ : ٢٠٦ ـ ٢٠٧) . اما ابراهيم بن عصيفير (ت ٩٤٢ هـ) فكان اذا غلب عليه الحال خاصم الذباب الذي يقع عـلى وجهه . وكان يتشوّش من قول المؤذن : الله اكبر . ثم انه ترك الصلاة وترك غسل نفسه ، فاذا غسلوا ثوبـه وجدوا فيه العذِرة (النجاسة) كثوب الاطفال . واذا رأى جنازة مشى امامها يقول : زلابية هريسة ، زلابية هريسة واحواله غريبة (٢ : ١٥٥) .

وهنالك عدد وافر من هؤلاء المجاذيب اوردهم هنا حسب ترتيب سني وفاتهم قـدر الامكان :

شعبان المجذوب (٢ : ٢٠٥) ، عمر المجذوب (٢ : ٢٠٧) ، شهاب الدين الطويل (٢ : ١٨٩) ، علي وحيش (٢ : ١٦٥) ، بهاء الدين المجذوب وفرح المجذوب (٢ : ١٥١ ـ ١٥٢) ، ابراهيم المجذوب (٢ : ١٦٤) ، الشريف المجـذوب (٢ : ١٦٥) ، عـلي الحوّاص وعلي الـدميري المجـذوب (٢ : ١٦٦) ، عبد القـادر الدشطوطي (٢ : ١٥٢) ، ابراهيـم

العريـان (٢ : ١٥٧) ، عبيـد البلقيـني (٢ : ١٦٢) ، شهـاب الطويل النشيلي (٢ : ١٥٥) ، عبد العـال المجذوب (٢ : ٢٠٦) . ابو الفضل الاحمدي (٢ : ١٩١ — ١٩٢) ، عبدالرحمن المجذوب (٢ : ١٥٦) ثم ناصر الدين النحاس (٢ : ١٩٩) .

واعتقد ان موضوع « المجاذيب » يمكن ان يثمر دراسة طويلة جيـدة ، اذا علمنا ان نفراً من هؤلاء قد تظاهروا « في جميع اعصر التصوف » بالجذب في سبيل اغراض سياسية . والدارس البارع يحسن التمييز بـين المعتوهين من هؤلاء وبين الذين اجادوا تمثيل ادوارهم على مسرح الاضطراب السياسي في الشرق .

الفصل الخامس

الادب الصوفي

من منابعه الى مصبه

*

أ ـ تحدر الادب الصوفي

الادب الصوفي في حقيقته فن من فنون الادب كالوصف والغزل والمدح والرثاء . والادب الصوفي مجراه الشعرُ في الاكثر والنثرُ في الاقل ، وهو في صورتـه الشعرية والنثرية فن وجداني خالص ـ حتى في الفصول التي تبحث في التصوف كطريقة تعبدية ؛ اذ ان هذه الفصول تكتب عادة تحت تأثير العنصر الشخصي ، وليست نتيجة بحث موضوعي مجرد .

ولقد ندّد أدورد براون (١) بالباحثين الاوروبيين الذين اعتقدوا ان الصوفيـة نتاج فارسي وحركة آرية خُلقت في فارس لتقاوم النفوذ العربي في الامبرطورية الاسلامية . ولم يكتف جورج مارسيه (٢) بالتنديد بهؤلاء ، بل جزم بان الصوفية نبتت في التربة العربية ثم اقتحمت فارس وتجلت هناك بين الصناع (اصحاب الصناعات) والتجار من

---

(1) Browne II 501, 505, cf. 489, 500.

(2) Enc. Isl. III 1061 b.

سكان المدن خاصة . على ان رينولد آلن نيكلسون اراد ان يقف موقفاً وسطا فقال (١) ان الصوفية الصق بالفرس منها بالعرب ، ولذلك كان اثرها في أدب الفرس اعظم من أثرها في الادب العربي . ثم يعود براون مؤيداً قوله الاول فيقول (٢) بان عمر بن الفارض ومحيي الدين بن عربي ، وهما من اكبر متصوفة الاسلام ، كانا عربيين .

لغات الادب الصوفي — يتكلم المسلمون لغات كثيرة هي لغات البلاد التي يسكنونها ، فهم يتكلمون العربية والتركية والفارسية والاردية والبربرية واللغات الزنجية والصينية والجاوية ثم البلغارية واللغات السلافية والفنلندية وغيرها . ولكن الادب الصوفي الاسلامي يبرز في لغتين اثنتين بروزاً عظيماً ، في العربية والفارسية وتلي هاتين اللغتين في الاهمية بالاضافة الى الادب الصوفي اللغة التركية الغربية (العثمانية) . اما سائر اللغات فالادب فيها حديث النشأة ليس له كبير اتصال بالعصر الذي نعالجه .

منابع الادب الصوفي — اذا درسنا خصائص الادب الصوفي وجدناها تنبع في اربعة فنون من فنون الشعر خاصة : في الشعر الديني عامة ، وفي الغزل بنوعيه العذري العفيف والصريح المادي ، ثم في الخمريات ، واخيراً في الشعر المبني على الرمز .

أ — الشعر الديني — الشعر الديني في الاسلام هو اول منابع الادب الصوفي الاسلامي . بدأ هذا الشعر في الاسلام مع انتصار الدعوة الاسلاميه ، فما كاد رسول الله يخرج بالمسلمين الى الغزوات حتى بدأ الشعراء يلقون الشعر بين يديه . ولقد كان الشعراء الذين ظهروا في الدور المدني (١ — ١١ هـ = ٦٢٢ — ٦٣٢ م) بضع مائة شاعر اشهرهم بلا ريب حسان بن ثابت شاعر الرسول ، فمن قوله في مديح الرسول :

الفارابي : رسالة في الأخلاق

(1) Lit. Hist. 399
(2) Browne II 505.

أغرّ عليه للنبوة خاتم ... من الله من نور يلوح ويشهدُ .
وضم الآله اسم النبي الى اسمه ... اذا قال في الخمس المؤذنُ : أشهدا !
نبيٌّ اتانا بعد يأس وفترة ... من الرسل والاوثان في الارض تعبد ،
فامسى سراجاً مستنيراً وهاديا ... يلوح كما لاح الصقيل المهند .

ومن اشهر القصائد في الشعر الديني في الاسلام قصيدة كعب بن زهير التي انشده بين يدي الرسول ، ومطلعها :

بانت سعاد فقلبي اليوم متبولُ ... متيم إثرها لم يُفد ، مكبول (١) .
وقال كل خليل كنت آملُهُ : ... لا ألهينّك ، إني عنك مشغول .
فقلت : خلّوا سبيلي لا أبا لكمُ ، ... فكل ما قدّر الرحمن مفعول !
كل ابن انثى وان طالت سلامته ... يوما على آلة حدباء محمول (٢) .
انبئت ان رسول الله أوعدني ... والعفو عند رسول الله مأمول .
مهلا هداك الذي اعطاك نافلة الـ ... قرآن فيها مواعيظ وتفصيل ،
لا تأخذنّي باقوال الوشاة ولم ... أُذنب وان كثرت فيّ الاقاويل .
ان الرسول لنورٌ يُستضاء به ... مهنّد من سيوف الله مسلول .

والشعر الديني كان كثيراً حتى في عهد الاسلام الاول (٣) ، اما في العصر العباسي

---

١) بانت : بعدت . المتبول : الذي اسقمه الحب . مكبول : مقيد .
٢) الآلة الحدباء : النعش .
٣) راجع كتب السير ، ثم كتاب حسن الصحابة في شرح اشعار الصحابة ، درسعادت (استانبول) ١٣٢٤ هـ .

Farrukh, Das Blid des Frâhislam.

فيجب ان نكتفي بابي العتاهية (١) الذي كان في اول امره شاعراً من اقران ابي نواس ثم خاب في حبه فانقلب شاعراً بكاء على القبور يظهر احتقار الدنيا وتعظيم الآخرة وينظم الشعر في تزهيد الناس ، اما هو فكان حريصا على جمع المال . ولما تصوف ابنه محمد دخل عليه يؤنبه ويقرّعه ويقول له : «أقبل على سوقك فانها اعود عليك» ، وكان ابنه بزّازاً (بائع نسيج) . ومن اقوال ابي العتاهية في التزهيد في الدنيا :

حتى متى يستفزني الطمعُ ، أليس لي بالكفاف متّسعُ
ما افضل الصبرَ والقناعةَ للناس جميعاً لو أنهم قنِعوا ،
وأخدعَ الليلَ والنهارَ لِأقوام في الغيّ قد رتعوا !
لله درُّ الدُّنى ، فقد لعبت قبلي بقومٍ ، فما ترى صنعوا ؟
أثرَوا فلم يُدخلوا قبورهمُ شيئاً من الثروة التي جمعوا .
وكان ما قدّموا لانفسهم اعظم نفعاً من الذي ودَعوا (٢)

ب — الغزل : والغزل ، بنوعيه العُذري والصريح ، مصدر مهم من مصادر الادب الصوفي . ان الحب الالهي في الشعر الصوفي فرع من فروع الغزل والنسيب ، لا يختلف من الغزل العادي في المعاني والالفاظ ولكن في التفسير والتأويل فقط . ولو أني اردت ان اوزان لك بين معاني الصوفيين في الحب الالهي وبين معاني الشعراء في الحب لطال علي السرد وطال عليك الحبس على هذه الناحية . ولكن يكفي ان اورد لك ابيات عبيدالله بن عبدالله بن عُتبة بن مسعود ، احد وجوه الفقهاء ممن اهل المدينة ومن

---

١) امراء الشعر ١١١ — ١٤٠

٢) ما قدموا لانفسهم : ما فعلوا من الخير الذي ينفعهم فى الآخرة . ودعوا : تركوا فى الدنيا .

التابعين الذين عاصروا عمر بن عبد العزيز . وقد توفي على الاغلب سنة ١٠٢ هـ (٧٢٠م) (١) .
كان لعبيدالله زوجة فعتب عليها في بعض الامر فطلقها ، ثم ندم على ذلك فقال قصيدة مطلعها (٢) :

كتمتَ الهوى حتى أضرَّ بك الكتمُ ، ولامك اقوام ولومهمُ ظُلم .
الا من لنفسٍ لا تموتُ فينقضي عناها ، ولا تحيا حياة لها طعم .
أأترك إتيانَ الحبيب تأثماً ? الا ان هِجران الحبيب هو الظلم .
فذق هجرها ، قد كنت تزعم انه رشاد ، الا يا ربما كذب الزعم .

ولا ريب في ان هذه القصيدة كانت نصب عين ابن الفارض حينما نظم خمريته المشهورة : « شربنا على ذكر الحبيب » (راجع المختار من شعره) .

ج ـ الخمريات : والخمريات ايضاً منبع فوّار من منابع الادب الصوفي ، ويكفي هنا ان نكتفي بامير هذا الفن ابي نواس الحسن بن هاني (ت ١٩٩ هـ = ٨١٤ م) ، الذي لم تختلف خمرياته عن خمريات الصوفية المتأخرين الا بالتأويل فقط ، فلقد سار شعراء الصوفية في الخمر على آثاره وغرفوا من عبقريته وعبقرية اقرانه . ذكر الغزالي في باب الوجد والسماع من كتاب احياء علوم الدين (٣) ان الصوفي اذا استغرق في ذكر الله حتى فني قلبه عن كل شيء الا عن ذكر الله الحاضر فيه كانت حاله حال الاناء الذي

---

١) حلية الاولياء (مصر ١٣٥٤ هـ = ١٩٣٥ م) ٢ : ١٨٨ ، ابن خلكان ١ : ٣٨٤

٢) غ ٩ : ١٤٩ ، ١٥٠ ، راجع ١٣٩ وما بعدها .

٣) راجع ٢ : ٢٢٩

يتلوّن بلون ما فيه .... ويُعرب عن هذه الحقيقة ، اعني سر القلب بالاضافة الى ما يحضر فيه قول الشاعر :

رق الزجاج وراقت الخمرُ فتشابها فتشاكل الامرُ :
فكأنما خمرٌ ولا قدحٌ ، وكأنما قدح ولا خمر !

اما البيتان فهما للصاحب عبّاد (١) . ولقد اشتهر ابو نواس ايضاً بابيات في الخمر اغترف منها الصوفيون ، كقوله (٢) :

الا فاسقني خمراً ، وقل لي : هي الخمر ، ولا تسقني سراً اذا امكن الجهرُ .
فعيشُ الفتى في سكرة بعد سكرة فان طال هذا عنده قصُرَ العمر :
وما الغُبن إلا أن تراني صاحياً ، وما الغُنم الا ان يتعتعني السكر .
فبح باسم من اهوى ودعني من الكُنى ، فلا خيرَ في اللذات من دونها سِتر !

د ــ الرمز : والرمز هو الاساس الذي يقوم عليه الادب الصوفي . واقرب تعريف للرمز انه « الاغراق في اوجه البلاغه وخصوصاً الاستعارة » . ويرى علماء البلاغة ان التشبيه يحسن ان يكون بعيداً (ذلك لان العلة بين المشبَّه والمشبَّه بـه المذكورين تكون عادة ظاهرة) ، اما الاستعارة فيجب ان تكون قريبة (ذلك لان الاستعارة تقوم على حذف المشبه او المشبه به ، وهذا مما يجعل فيها بعض الغموض) . فاذا نحن اوغلنا في الاستعارة كقول ابي تمام يصف روضاً مطرته سحابة بعد جفاف طويل :

---

١) الثعالبي ، احسن ما سمعت (مطبعة الجمهور ، مصر ١٣٢٤) ص ٥٤

٢) ديوان ٢٧٣

كشف الروض رأسه واستسر الـ ـمحلُ منها كما استسر المُريب (١)

اقتربنـا من الرمز . وتلعب الكناية (التعبير عن معنى مـا بلفظ لا يدل عليه مباشرة) والتورية (استعمال كلمة لها معنيان يفهم السامع اقربها ويقصد القائل ابعدهما) في الرمز دوراً كبيراً .

فمن اقدم ما يُستشهد به في الكناية قول حُمَيد بن ثَور . تقدم عمرُ بن الخطاب الى الشعراء ألاّ يشبب احدٌ بامرأة إلاّ جلده ، فقال حُميد (٢) يكني عن امرأة يحبها « بالسَرحة » (الشجرة الطويلة) » :

ابى الله إلا ان سرحـة مالك على كل افنان العِضاه تروق (٣)
فقد ذهبت عَرضاً وما فوق طولها من السرح الا عشَّة وسَحوق (٤)
فلا الظِل من برد الضحى تستطيعه ولا الفيء من برد العشيّ تذوق (٥)
فهل انا ان عللت نفسي بسرحةٍ من السرح موجودٌ عليَّ طريق ؟

---

١) استسر : اختفى . المريب : المتهم الذي يشعر بذنبه .

٢) غ ٤ : ٣٥٦ _ ٣٥٧ و Farrukh 117

٣) مالك : بني مالك . افنان : اغصان . العِضاهة : الشجرة العظيمة . تروق : تزيد في الحسن والبهاء

٤) اذا كان ثمت اشجار اطول منها فهذه الاشجار قليلة الورق (لا حسن لا ولا بهاء) مفرطة في الطول غير المستحب .

٥) لا تستطيع ان تمنح المستظل به فيئاً لا في الصباح ولا المساء .

اما الشاعر الذي برز الرمز في شعره بروزاً ظاهراً فاغترف منه شعراء الصوفيـة اغترافاً فهو ابو الحسن محمد بن الحسين الموسوي المشهور بالشريف الرضي (ت ببغداد ٤٠٦ هـ = ١٠١٥ م) وشعره يجمع الى السلاسة متانة والى السهولة رصانة ، ويشتمل على معان يقرب جناها ويبعد مداها (١) . وشعر الرضي مشتمل على اكثر خصائص الشعر الصوفي . ولقد كانت هذه الفكرة موضوع مقالين ، نشرتها في جريدة الاحرار البيروتية (السبت في ٢٧ شباط والسبت في ٥ آذار ١٩٣٢) ، سأجتزىء منها بالشاهدين التاليين ، قال الشريف الرضي (٢) :

اذا اعترض المأمول من دونه الردى   شققت اليـه الدارعين بمهجتي
وغامست فيه لا أبالي لو أنني   تلقيت منـه منيّتي بمنيّتي
ألا لا اعد العيش عيشاً مع الاذى   لان قعيد الذل ، حياً ، كميت .

فاخذ ابن الفارض عدداً من معاني هذه القصيدة واخذ رويّها وبحرها ، وقال من قصيدة له :

تتيح المنايا اذ تتيح لنا المنى   وذاك رخيص مُنيتي بمنيتي
جمال محياك المصون لثامه   عن اللثم فيه عدت حياً كميت

ولقد ألمّ الدكتور ع . محفوظ في كتاب القيم « الشريف الرضي » (٣) . بموازنات كثيرة بين ابن الفارض وبين الشريف الرضي . ومع ان الرمزية غير الصوفية كما يقول الدكتور محفوظ (ص ١١٨) ، فلا ريب في ان الصوفيين يستغلون الاسلوب الرمزي في نثرهم ونظمهم . ويحسن الا نترك الشريف الرضي قبل ان نروي له الابيات

---

١) ابن خلكان   ٢) ١ : ١٦٤

٣) بيروت ١٩٣٨

التالية المملوءة بذكر الاماكن المقدسة والغزل العفيف والخمر مما حفل به الشعر الصوفي (١) .

يا رفيقيَّ قفا نضويكما (٢)	بين اعلام النَقا والمنحنى
وأنشُدا قلبي فقد ضيّعتـه	باختياري بين جمع ومنى
عارضا السرب ، فان كان فتى	بالعيون النجل يقضي فأنا
ثم كانت بقباء وقفـة	ضمنت للشوق قلباً ضمِنا (٣)
غادروني جسداً تُظهره	لهمُ الشكوى ويخفيه الضنى
حبذا منكمِ خيال طارق	مر بالحي ولم يُلمم بنا
باخلٌ بخـل الذي ارسله	سئل النَيلَ وما جاد لنا
ما رأت عينيَ مذ فارقتكم	يا نزول الحي شيئاً حسناً

* * *

ب ــ ادوار الادب الصوفي

رأينا ان الادب الصوفي نبع فى فنون معروفة من فنون الشعر خاصة ،وسنرى ان هذا الادب بدأ وجدانياً واضحاً رقيقاً ثم انتهى كثير التكلف ،ذلك لان اصحابه حرصوا على ان يحشروا فيه المعاني المختلفة ، فلم يبق الشاعر الصوفي ، من اجل ذلك شاعراً فحسب بل اصبح احد علماء الكلام الذين يستخدمون الشعر لعرض آرائهم . ويجب ألا ننسى ان الادب الصوفي كان ادباً ضعيفاً بعوامل مختلفة .

---

١) ديوان ٢ : ٨٩٩ ـ ٩٠٠

٢) النضو : البعير المهزول .

٣) الضمِن : العاشق

أ ـ التكلف في جمع معانٍ مختلفة في القصيدة الواحدة .

ب ـ الاغراق في التكلف اللفظي والتأنق البديعي .

ج ـ التعبير عن الناحية الضعيفة في النفس الانسانية : الحب ، التذلل ، الاستسلام والخنوع وما اليها .

د ـ التقليد ، فان اكثر الشعر الصوفي تقليد لشعر شعراء سبقوا ، وخصوصاً في الادب العربي .

وعلى هذا ساقص عليك طرفاً من تاريخ الادب الصوفي .

نشأة الادب الصوفي

ليس في العالم اليوم ادب حي يداني الادب العربي في القِدَم . ومع ان الفن الصوفي ليس من اقدم فنون ادبنا العربي ، فانه على كل حال فن قديم جداً .

الدور الاول

الاقوال الجامعة في اللغة العربية

يحسن ان نمد هذا الدور نحو مائة عام من الدهر ، من نحو سنة ٥٠ الى سنة ١٥٠ للهجرة (نحو ٦٧٥ـ٧٧٠ م). ان الادب الصوفي في هذه الحِقبة اقوال جامعة في الاكثر تُروى عن الصوفيين الاولين وتتناول الحث على الزهد في الدنيا والخوف من الآخرة والشوق الى لقاء الله . من ذلك اقوال متفرقة لزهاد مختلفين :

ما يُغنى عني ما اعلم من الخير اذا لم اعمل به ؟ فياليتني لم احسن شيئاً ـــ اذا وجدت رغيفاً وكوز ماء يوماً بعد يوم فعلى الدنيا العفاء ـــ ان اهل الذكر يجلسون

للذكر وعليهم من الذنوب امثال الجبال فيقومون وليس عليهم ذنب واحد ـ من زهد في الدنيا فهو مالك الدنيا والآخرة ـ اني استحيي من الله تعالى ان اخشى شيئاً دونه ـ اذا كان الفضل في الجماعة فان السلامة في العزلة .

الدور الثاني

نهضة الشعر الصوفي العربي

ويمتد هذا الدور في الادب الصوفي نحو مائتين وخمسين عاماً ، من سنة ١٥٠ الى ٤٠٠ للهجرة (نحو ٧٧٠ ـ ١٠٠٩ م) . وهذه حقبة متطاولة كان من حقها ان تقسم قسمين على الاقل ولكن ابقيناها دوراً واحداً لان ثمت شيئا واحداً يجمعها ، هو انها تمتاز « بادب متصل » لا باقوال متفرقة ، إلا انها لا تزال تعبر عن التصوف تعبيراً عاما . ان الناحية الفنية من التعابير الصوفية لم تكن في هذا الدور قد شاعت بعد . ونحن نجد في هذا الدور خطبا ومقطعات شعرية تُهبّ منها النفحة الصوفية من غير ان تكون قد انفصلت بعد من الادب الوجداني العام .

فمن اوائل ادباء الصوفية في هذا الدور ابو العباس محمد بن صبح المعروف بابن السماك (ت بالكوفة ١٨٣ هـ = ٧٩٩ م) وكان حسن الوعظ كثير التأثير في السامعين (١) . كان يقول : « يا أخيّ ، هب ان الدنيا كلها في يديك فانظر ما في يديك منها عند الموت . . . . كم من مذكر لله تعالى وهو له ناس ، وكم من داع الى الله تعالى وهو فارٌّ من الله تعالى . وكم من تال لكتاب الله تعالى وهو منسلخ من آيات الله تعالى » . وكان يعظ مرة فقال : « من اعرض عن الله بكليته اعرض الله عنه جملةً ، ومن اقبل على الله بقلبه اقبل الله برحمته عليه واقبل بجميع وجوه الخلق اليه » .

---

١) القشيري ١٢ ، الشعراني ١ : ٦٧

وتوفيت رابعة العدوية بعد ابن المبارك بعامين اثنين (١٨٠ هـ = ٨٠١ م) . وقد اشتهر عنها أبيات لها فى المحبة الالهية (١) :

أحبك حبين : حبَّ الهوى ، وحبًّا لانك اهل لذاكا .
فاما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عمن سواكا .
واما الذي انت اهلٌ له فكشفك لي الحجب حتى أراكا ،
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ، ولكنّ لك الحمد في ذا وذاكا .

قال الغزالي : « ولعلها ارادت بحب الهوى حبَّ الله لاحسانه اليها وانعامه عليها بحظوظ العاجلة ، و (ارادت) بحبه لما هو اهل له الحبَّ لجماله وجلاله الذى انكشف لها ، وهو أعلى الحبين واقواهما » .

وكذلك من شعراء هذا الدور ابو تراب عسكر بن الحسين النخشبي (ت ٢٤٥ هـ = نحو ٨٥٩ م) ، وهو من أجلّاء مشايخ خراسان وكبارهم المشهورين بالعلم والفتوة والزهد والتوكل والورع (٢) ، وله شعر في علامات المحبة (٣) :

لا تُخدَعنَّ ، فللحبيب دلائلُ ولديه من تُحَفِ الحبيب وسائلُ :
منها تنعّمه بمرّ بلائه وسروره في كل ما هو فاعل .
فالمنع منه عطية مقبولة ، والفقر إكرام وبرّ عاجل .
ومن الدلائل ان ترى من عزمه طوع الحبيب ، وان الحّ العاذل .
ومن الدلائل ان يرى متقشفاً متحفظاً من كل ما هو قائل .

---

١) الاحياء ٤ : ٢٥٦

٢) القشيري ٢٢ ، الشعراني ١ : ٩١ ، السبكي ٢ : ٥٥ وما بعدها .

٣) الاحياء ٤ : ٢٨٠

ويروي الغزالي في الاحياء (٤ : ٢٨٠) ان ابا زكريا يحيى بن معاذ بن جعفر الواعظ الرازي (ت بنيسابور نحو ٢٥٨ هـ = نحو ٨٧٢ م) (١) قد عارض ابيات ابي تراب النخشبي معدداً من علامات المحبة ما فات النخشبي :

ومن الدلائل حزنه ونحيبه جوفَ الظلام ، فماله من عاذلِ ،
ومن الدلائل ان تراه مسافراً نحو الجهاد وكل فعل فاضل
ومن الدلائل زهده في ما يرى من دار ذل او نعيم زائل
ومن الدلائل ان تراه راضياً بمليكه في كل حكم نازل،
ومن الدلائل ضحكه بين الورى والقلب محزونٌ كقلب الثاكلِ.

ونلاحظ ان شعر النخشبي ضعيف ، ولكن شعر معاذ بن يحيى اشد ضعفاً .

ويروى الغزالي في الاحياء ايضاً (٤ : ٢٧٨) ابياتاً ينسبها للجنيد (ت ٢٩٧ هـ) يشير بها الى اسرار احوال العارفين . وفي هذه الابيات ضعف الشعر الصوفي :

سرت باناس في الغيوب قلوبهم فحلوا — بقرب الماجد المتفضلِ —
عراصاً بقرب الله في ظل قدسه تجول بها ارواحهم وتنقّلُ .
مواردهم فيها على العز والنهى ومصدرهم عنها لما هو اكملُ .
تروح بعز مفرد من صفاته وفي حلل التوحيد تمشي وترفلُ .

ومن اواخر من يستشهد بهم من شعراء هذا الدور ابو حمزة الخراساني ، ذكر القشيري (ص ٣٣) انه توفي سنة ٢٩٠ هـ (٩٠٣ م) ، وقال الشعراني (١ : ١١٤) انه مات سنة ٣٠٩ هـ (٩٢١ م) . واصل ابي حمزة من نيسابور ، وكان من افتى المشايخ وادينهم واورعهم . ويروي له الغزالي في الاحياء (٤ : ٢٢٣) ابياتاً فيها نفحة الشاعرية ومتانة السبك :

---

١) القشيري ٢١ ، الشعراني ١ : ٨٩

نهاني حيائي منك ان اكشف الهوى واغنيتني بالفهم منك عن الكشف .
تلطفت في امري فابديت شاهدي الى غائبي ، واللطف يُدرك باللطف .
تراءيت لي بالغيب حتى كأنما تبشرني بالغيب انك في الكف .
أراك ، وبي من هيبتي لك وحشة ، فتؤنسني باللطف منك وبالعطف ،
وتحيي محباً انت في الحب حتفُه ، وذا عجبٌ كونُ الحياة مع الحتف !

الدور الثالث

التصوف في الادب الفارسي ـ الحب والوصول في الادب العربي

يكثر الشعراء في هذا الدور على قصره ، فهو يجب ان يمتد نحو مائتي عام هي القرن الخامس والقرن السادس الهجريان (٤٠٠ ـ ٦٠٠ هـ) والقرنان الحادي عشر والثاني عشر للميلاد (نحو ١٠٠٩ ـ ١٢٠٣ م) . في هذا الدور يتجه الادب الصوفي عند العرب الى التوسل الى الله والحث على القرب منه والكلام على التقوى وفضائل النفوس ، ثم يشيع فيه الرمز وتكثر الكناية فيصبح التفسير الصوفي لعدد من الابيات الغزلية على الاكثر أمراً ضرورياً . وفي هذا الدور اصبح التصوف فناً بارزاً من فنون الادب العربي .

ومن الميزات الكبرى لهـذا الدور ولادة الادب الفارسي جملةً ونشأة الفن الصوفي فيه .

نشأة الادب الفارسي ـ الادب الصوفي

نقصد بالادب الفارسي هنا الادب الاسلامي في فارس ، اعني الادب الذي نشأ على الارض الفارسية بعد الفتح العربي منذ القرن الاول للهجرة والسابع للميلاد ، ثم استمر عربياً الى القرن الهجري الخامس ، ذلك لان الفرس كتبوا ادبهم منذ ذلك العهد

باللغة العربية (١) . وعلى هذا لا نستطيع ان نجد في فارس ادباً فارسياً باللغة الفارسية قبل القرن الرابع للهجرة والعاشر للميلاد (٢) ، ومع ذلك فقد ظل كبار الادباء والعلماء والفلاسفة في فارس ينشرون عبقرياتهم على العالم شعراً ونثراً باللغة العربية . ويكفي في هذا المقام ان نعد (٣) الاديب المترسل ابا بكر الصولي ، والمؤرخ اللغوي النحوي ابا حنيفة الدينوري ، وعمدة المؤرخين ابا جعفر محمد بن جرير الطبري ، والجغرافي ابا علي احمد بن عمر بن رُسته ، والطبيب ابا بكر الرازي ، والادباء ابا الفضل محمد بن العميد وابا بكر محمد بن العباس الخوارزمي وابا القاسم اسماعيل المعروف بالصاحب بن عباد وغيرهم .

ولقد اقتصرت هذه الحركة الادبية الجديدة في فارس على الشعر فقط ، اما النثر فظل عربياً ، ذلك لان النثر كان واسطة التعبير عن العلوم ، ولغة العلم يومذاك كانت اللغة العربية . ومع ذلك فان طلائع النثر الفارسي بدأت تنجم منذ القرن الخامس للهجرة والحادي عشر للميلاد (٤) .

طلائع الادب الفارسي — ان اول من يستحق ان يحمل اسم شاعر فارسي هو ابو عبدالله جعفر بن محمد الروذكي المتوفي في روذك قرب سمرقند سنة ٣٢٩ هـ (٩٤٠ ـ ٩٤١ م) . كان الروذكي شاعراً وجدانياً مكثراً مليح القول بالفارسية ، قيل انه اول من قال الشعر الجيد بالفارسية . ولقد اراد الروذكي ان ينظم كتاب كليلة ودمنة .

---

(1) Cf. Browne I 8; Enc. Isl. III 1058
(2) Enc. Isl. III 1059

٣) راجع ابن خلدون ٥٤٣ ؛ زيدان ٢ : ١٧٤ ، ١٩٦ ، ٢٠٣ ؛ ٢١٦ ، ٢٩٧ ، ٢٧٢ ، ٢٧٥

(4) Cf. Enc. Isl. III 1059, 1061,

شعراً ، ولكن لم يترك لنا منه سوى خمسين بيتاً . وكذلك اراد ان ينظم اخبار الفرس الساسانيين في ملحمة كبرى . غير انه مات باكراً بعد ان نظم منهـا نحو الف بيت فقط (١) .

وجاء بعد الروذكي شاعر فارسي آخر هو ابو منصور محمد بن احمد الطوسي المعروف بالدقيقي . احب الدقيقي ان يترسم خطوات الروذكي فبدأ نظم ملحمة في تاريخ فارس القديم . ولكنه لم يكد يتم منها نحو الف بيت حتى اغتاله غلام له تركي سنة ٣٤١ هـ (٩٥٢ م) (٢) .

وكان في القرن الهجري الرابع (العاشر الميلادي) ادباء وشعراء وحكماء كثار كتبوا شعراً ونثراً باللغتين العربية والفارسية . ومن هؤلاء من اتى بغزل رقيق في ديباجة حلوة سائغة امثال معروف البلخي وابي شعيب الهروي وابي الفتح البستي (ت في بخارى ٤٠١ هـ = ١٠١٠) (٣) الذي اشتهر بقصيدته العربية الحكمية :

زيادةُ المرء في دنياه نقصانُ ، وربحه غيرَ محض الخير خُسرانُ

في هذه القصيدة معان غير صوفية ، ولكنّ فيها ايضاً معاني صوفية او قريبة من الصوفية قرباً يبرر الاستشهاد بها هنا :

يا خادم الجسم ، كم تسعى لخدمته ، أتطلب الربح مما فيه خسران ؟
اقبل على النفس فاستكمل فضائلها فانت بالنفس لا بالجسم انسان !

---

١) راجع جهار مقاله ١٢٦ . Enc, Isl. III 1060, 1061,

(2) Enc. Isl. I 900,

٣) ابن خلكان ١ : ٥٠٩ ، Enc. Isl. I 806

واشدد يديك بحبل الله معتصماً فانه الركن ان خانتك اركان .
من استعان بغير الله في طلب فان ناصره عجز وخذلان .
لا ظلَّ للمرء يعرى من نُهى وتقى وان اظلته اوراق وافنان .
وللامور مواقيت مقدرة وكل امر له حد وميزان
فلا تكن عجلاً في الامر تطلبه فليس يُحمد بعدالنضح بُحران(١)
كفى من العيش ما قد سد من عوز ففيه للحر قُنيان وغُنيان
يا ايها العالِمُ المرضيّ سيرته أبشر فانت بغير الماء ريان
ويا اخا الجهل لو اصبحت في لجج فانت ما بينها لا شك ظمآن

ومع ان الشريف الرضي (ت ٤٠٤ هـ = ١٠١٣ م) لم يكن متصوفاً ، فان شعره ينطوي على معان صوفية كثيرة (٢) ، لما فيه من ذكر الاماكن المقدسة ومن الغزل العفيف ومن الرمز على الحصر .

على انه لما اطل القرن الخامس الهجري (والحادي عشر الميلادي) على فارس تبدلت صورة الادب فيها تبدلاً اساسياً . ويحسن ان نلم هنا بخصائص ثلاثة من مشاهير هذا الدور ، هم الفردوسي وفرُّخي وناصر خسرو .

ولد ابو القاسم الفردوسي الطوسي نحو سنة ٣٢٢ هـ (٩٣٤ م) وتوفي بين سنة ٤١١ و ٤١٧ هـ (١٠٢٠ ـ ١٠٢٦ م) : لقد عاصر المتنبي ثلاثين عاماً ومات بعده بسبع وخمسين سنة . ولقد اشتهر الفردوسي بانه ناظم الشاهنامه (كتاب الملوك) باللغة الفارسية وقد جمع فيها مفاخر الفرس وملوكهم منذ اقدم الازمنة الى الفتح العربي . وبما ان اللغة العربية كانت قد حلت محل اللغة الفارسية القديمة في الادب وفي المجتمع ،

---

١) لا تستعجل الحصول على امر قبل ان يأتي وقته ، فالعرق ينضح من المريض في آخر ادوار الحمى ، فاذا جاء العرق قبل ان ينتهي دور البحران (الهذيان من الحرارة) ثم ظلت الحرارة مرتفعة دل ذلك على سوء حالة المريض .

٢) راجع هذا الفصل ، ص ١٠١ ـ ١٠٢

فإن نظم ملحمة تبلغ ستين الف بيت من الشعر في اللغة الفارسية لم يكن — حتى من الناحية اللغوية — عملاً سهلاً . من اجل ذلك طاف الفردوسي في القرى والدساكر ليلقى الفلاحين واهل القاصية الذين لم تكن اللغة العربية قد اجتاحت بعد جميع مظاهر حياتهم ، ويسألهم عن الكلمات الفارسية التي ما زالت تخطر في كلامهم بعد ان فقدت من كلام اهل الحضر المنغمسين في الحياة العربية . ولقد حاول الفردوسي ان تكون الشاهنامه خالية من الكلمات العربية ، ولكنه لم يستطع ذلك ، بل بقي في تلك الملحمة نحو خمسة بالمائة من لسان العرب الخالص . من اجل ذلك تعد الشاهنامة « صنيعاً قومياً » قبل ان تعد « صنيعاً أدبياً » . ولا ريب في انها محاولة لخلع رداء الثقافة العربية عن مناكب فارس . ثم هي الاساس المكين الاول للقاموس الفارسي وللادب الفارسي (١) . وقد نشر الدكتور عبد الوهاب عزام ترجمة ابي الفتح البنداري للشاهنامه الى اللغة العربية وعلق عليها حواشي كثيرة (القاهرة ١٣٥٠ هـ و ١٩٣٢ م).

ويلي الفردوسي في الاهمية ابو الحسن علي بن جولوغ فرُّخي (او فرُوخي) المولود في سيستان (او سجستان) والمتوفى سنة ٤٢٩ هـ (١٠٣٨ م) . كان فرّخي اديباً مشهوراً ولكنّ نثره ضاع ولم يبق لنا سوى شعره الذي جعله — في رأي بعض ادباء الفرس — على مستوى واحد مع المتنبي ، قالوا لما له من سهولة الاسلوب ومن الابتكار والعبقرية . ولقد تناقل مؤرخو الادب الفارسي من المستشرقين هذا الحكم في كتبهم (٢) .

ويمر في اعقاب هذا الدور ابو المعين ناصر بن خسرو بن الحارث المعروف باسم ناصر خسرو ، المولود في مقاطعة بلخ سنة ٣٩٤ هـ (١٠٠٣ م) والمتوفى نحو سنة ٤٥٢ هـ (١٠٦٠ م) . كان ناصر خسرو اديباً ناثراً شاعراً ، وكان داعية اسماعيلياً

---

1) cf. Browne I 123, II 143, 145-6, Enc. II 110, III 1060.

(2) Browne II 124, Enc. Isl. II 69, III 1059

يسيح في الارض . على ان شعره ركيك الاسلوب على الرغم من انه تصدى فيه للآراء الفلسفية . اما شهرته فقائمة على نثره وعلى كتاب واحد من كتبه هو سياحت نامه (كتاب الرحلة) ، وهو وصف لرحلته في بلاد الاسلام . وقد مر ناصر خسرو في المعرة ولقي ابا العلاء ووصف حسن حاله وعظيم مقامه في بلده (١) .

كل هذا التطور جرى في الادب الفارسي قبل ان يولد الفن الصوفي فيه (٢) .

ولادة الادب الصوفي الفارسي — وفي اعقاب القرن الهجري الرابع (اواخر القرن العاشر الميلادي) بدأ التصوف في الادب الفارسي بداءته الفطرية في شعر شعراء شُغفوا بنظم الرباعيات . والرباعية مقطوعة شعرية تتألف من اربعة اشطر ، أشطرها الاول والثاني والرابع مصرَّعة ، اما الشطر الثالث فيكون مطلقا :

خوشت وطن أز تختِ سليمان خوشتر
خار وطن از سنبلُ و ريحان خوشتر
يوسف كه بمصر بادشاهي ميكرد
ميكُفت : كدا بودنِ بكنعان خوشتر (٣)

ويحسن ان نلاحظ ان القافية الحقيقية هي هنا الكلمة التي قبل الاخيرة في الاشطر المصرَّعة : سليمان — ريحان — كنعان . اما كلمة « خوشتر » المتكررة فليست

---

(1) Browne II 218, Enc. Isl. III 869, 870.

(2) Browne I 437.

٣) الباء في بادشاهي والكاف في ميكفت وكدا فارسية كلها . راجع ترجمة هذه الرباعية في الكلام على سعدي الشيرازي .

القافية ، بل تسمى الرديف . فلكل مصراع هنا اذن قافتان احداهما حقيقية والثانية صوتية ، وذلك ضرورة تقتضيها خصائص التركيب فى اللغة الفارسية . على انــه قد يكون لكل مصراع قافية واحدة حقيقية تحل فى آخر الشطر محل الرديف فلُيرجع فى ذلك كله الى مظانه . وكذلك يحسن ان نعلم ان « الرباعية » فن فارسي خالص ، بل هى الفن الشعري الشعبي فى فارس (١) .

واول الشعراء الصوفيين من الفرس فى هذا الدور بابا طاهر العُريان (ت ٤١٠ هـ = ١٠١٩ م) فقد عبر عن آرائه الصوفية شعراً فى رباعيات وعبر عنها نثراً ايضاً . على ان نثره كان فطرياً بدائياً ، واما شعره فقد قلد فيه الاغاني الشعبية ونظمه فى لهجة اهل مقاطعة همذان . وترجع شهرة بابا طاهر الى بساطة آرائه وعذوبة كلماته وقرب لغته من اللهجة التي اصبحت فيما بعدُ اللغة الفصحى في فارس (٢) .

اما اول الشعراء الصوفية الكبار فهو بلا ريب ابو سعيد بن ابي الخير ولد ابو سعيد بخراسان في اول المحرم ٣٥٧ (٧ كانون الاول ٩٦٧) وتوفي في الرابــع من شعبان ٤٤٠ (١٢ كانون الثانى ١٠٤٩) . وقد اشتهر ابو سعيد برباعيات له (ورباعيات نسبت اليه) يصف فيها حالته النفسية ولكنه لا يتفلسف . وهو عــلى كل حال اول الشعراء الفرس الذين نظموا في الحب الالهي وفي الخمر على مذهب الصوفيين ، وجعــل الرباعيات اجنحة التصوف وخلع على المذهب الصوفي هذه الاصباغ التي لزمته الى اليوم . ويعتبر ابو سعيد مؤسس الشعر الصوفي الفارسي (٣) .

---

(1) Rempis 33

(2) Cf. Browne I 83-4, Enc. Isl. III 1061.

3) Studies IM 1, 3, 4, 48, Browne II 261, Hell 15, Enc. Isl. I 104.

وبعد جيل من الدهر جاء الشيخ ابو اسماعيل عبدالله الانصاري الهروي (ت ٤٨١ ﻫ = ١٠٨٨ م) . وللانصاري رباعيات وديوان اسمه « مناجات » (المناجاة) في نثر مسجع يبرز فيه الحب الالهي ايضاً وتطوف به وحدة الوجود . فهي يقول في شعره : « انا لا احتاج الى خمر ولا الى قدح ، انني سكران بحبك . . . . انا اطلبك في الكعبة وفي بيت الصنم . ولكن ما الكعبة وما بيت الصنم لي ؟ ومع الانصاري ارتقى الشعر الصوفي (١) .

ويعدون في هذا الدور غياثَ الدين ابا الفتح عمر بن ابراهيم الخيّام (ت نحو ٥١٥ ﻫ ، = ١١٢١ م) ، ذلك لانه تلقى علومه على شيوخ متصوفين . وكان هو فيما يرى بعضهم صوفياً معتدلا (٢) . ويتفق عمر الخيام مع الصوفيين في اشياء : انه لا يرى لهذا العالم قيمة ، انه يتخذ الحب والخمر وسيلة الى التعبير عن مراميه ، ان رباعياته مملوءة بالرمز . قد لا يكون عمر الخيام صوفياً ، ولكن شعره شعر صوفي لا يبلغ في الشطح على كل حال ما بلغ اليه شعر محيي الدين بن عربي . ولو فرضنا جدلا ان عمر الخيام انغمس فعلًا في لذة الخمر والحب فانه لم ينغمس اكثر من ابن عربي . ومع ان الغالب على رباعيات الخيام انها استخفاف بالدنيا والآخرة وبالعقل والشريعة فانك تجد فيها احياناً مثل قوله (الرباعيات رقم ٦٢ و ٣٩) (٣) :

— ان بدري يلوح في كل شكل حيوانا طوراً وطوراً نباتا .
لا تخله يزول ، هيهات فالمو صوف ان يفنَ وصفُه يبقَ ذاتا .
— دع كل قلب لم يمازجه الهوى أحواه ديرٌ ام حواه المسجدُ .
وبدفتر العشاق من خُطّ اسمه لم يعنِه خُلد ونار توقد .

---

1) Browne II 269, 270, Enc. Isl. III 1061. b. c.

2) Rempis 4, 12,

٣) رباعيات عمر الخيام ، تعريب احمد الصافي النجفي

وبعد ان نذكر الابيات التي ينقلها السبكي (٢ : ١٣ ـ ١٤) عن منهاج العابدين (١) للغزالي (ت ٥٠٥ هـ = ١١١١ م) وينسبها لبعض آل البيت (زين العابدين علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب) :

إني لأكتم من علمي جواهره … كيلا يرى الحق ذو جهل فيفتننا .
يا رُبَّ جوهر علم لو ابوح به … لقيل لي : انت ممن يعبد الوثنا !
ولاستحل رجال صالحون دمي … يرون اقبح ما يأتونه حسنا .

وهي التي تروى لمحيي الدين بن عربي (٦٣٨ هـ = ١٢٤٠ م) ، نأتي الى عبدالله الشهرزوري المرتضى (ت ربيع الاول ٥١١ = تموز ١١١٧) .

كان الشهرزوري (٢) مايح الوعظ مع الوشاقة في التعبير ومع التجنيس ، وله شعر رائق يصف فيه مقامات السالك نحو الاتحاد بالله على طريقة الصوفية . وفي قصيدته هذه كثير من المعاني التي كثرت في شعر المتصوفين المتأخرين حتى عند ابن الفارض وابن عربي . ولنلاحظ انه يكني عن الوصول بالاصطلاء بالنار لا بشرب الخمر ولا بالحب :

لمعت نارهم وقد عسعس اللي … ل ومل الحادي وحار الدليل .

يقول فيها :

فحططنا الى منازل قوم … صرعتهم قبل المذاق الشَمول
درس الوجدُ منهمُ كل رسم … فهو رسم والقوم فيه حلول
ومن القوم من يشير الى وجـ … ـد تبقى عليه منه القليل
ولكل منهم رأيت مقاما … شرحه في الكتاب مما يطول
قلت : اهل الهوى ، سلامٌ عليكم ، … لي فؤاد عنكم بكم مشغول
جئت كي اصطلي فهل الى نا … ركم هذه ، الغداة ، سبيل ؟
فاجابت شواهد الحال عنهم ، … كل حد من دونها مفلول :

---

١) ص ٣ ، مسلمون « مكان » صالحون »

٢) ابن خلكان ١ : ٣٥٨ ـ ٣٥٩ . GAL I 433, Suppl. I 775, Hell 15.

كم اتاها قوم عــلى غرّ ة منها وراموا امراً فعز الوصول
وقفوا شاخصين حتى اذا ما لاح للوصل غرّة وحجول
وبدت راية الوفا بيد الوجـ ـد ونادى اهل الحقائق : جولوا
بذلوا انفسا سخت حين شحت بوصال واستُصغر المبذول
ثم غابوا من بعد ما اقتحموها بين امواجها ، وجاءت سيول
قذفتهم الى الرسول ، فكلٌ دمه في طلولهــا مطلول
نارنا هذه تضيء لمن يسـ ـري بليل ، لكنها لا تُنيل
منتهى الحظ ما تزوّد منها الحـ ـظ ، والمدركون ذاك قليل .

ثم نمر في ثنايا القرن السادس فنجد ابا العباس احمد بن محمد الصنهاجي الاندلسي المشهور بابن العريف (ت ٥٣٦ هـ = ١١٤١ م) ، وكان من كبار الاولياء المتورعين، له الكتب المتعلقة بطريقة القوم وله نظم حسن في طريقتهم ايضاً (١) . وفي شعر ابن العريف تمتزج الكناية بالخمر بذكر البقاع المقدسة في الحجاز مــع شيء قليل من الصناعة :

شَدّوا المَطيّ وقد نالوا المُنى بِمِنى وكلهم بأليم الشوق قد باحا .
سارت ركائبهم تندى روائحهــا طيباً بما طاب ذاك الوفد اشباحا .
نسيم قــبر النبي المصطفى لهمُ روح اذا شربوا من ذكره راحا .
يا واصلين الى المختار من مُضرٍ زرتم جسوماً وزرنا نحن ارواحا .
انا أقمنا على عذر وعن قدر ومن اقام على عذر كمن راحا .

---

(١) ابن خلكان ١ : ٧٥ ــ ٧٦

ولاحمد الرفاعي (ت بالقاهرة ٥٧٨ هـ = ١١٨٢ م) ايضاً شعر على طريقة الصوفية منه (١) :

اذا جن ليلي هام قلبي بذكركم   انوح كما ناح الحمام المطوق .
وفوقي سحاب يمطر الهم والاسى   وتحتي بحار بالاسى تتدفق .
سلوا أم عمرو كيف بات اسيرها   تفك الاسارى دونه وهو موثق .
فلا هو مقتول ففي القتل راحة ،   ولا هو ممنون عليه فيطلق .

ولاحمد الرفاعي نثر كثير هي اقوال مختلفة ، منها (الشعراني ١ : ١٥١ ـ ١٦٠) : « انظر الى النخلة لما رفعت رأسها جعل الله تعالى ثقل حملها عليها ، ولو حملت مهما حملت . وانظر الى شجرة اليقطين لما وضعت نفسها والقت خدها على الارض جعل ثقلها على غيرها ، ولو حملت مهما حملت لا تحس به » :

وكذلك لابي القاسم بن الخطيب (ت بمراكش ٥٨١ هـ = ١١٨٥) شعر في التوسل (٢) :

ومن القصائد الصوفية الرائقة في هذا الدور قصيدة السهروردي المقتول ، شهاب الدين يحيى بن حبش (قتل بحلب ٥٨٧ هـ) (٣) :

أبداً تحن اليكم الارواح   ووصالكم ريحانها والراح
وقلوب اهل ودادكم تشتاقكم   والى لذيذ لقائكم ترتاح
وارحمتا للعاشقين تكلفوا   ستر المحبة والهوى فضاح
بالسر ان باحوا تباح دماؤهم   وكذا دماء العاشقين تباح
واذا هم كتموا تحدث عنهم   عند الوشاة المدمع السفاح
وبدت شواهد للسقام عليهم   فيها لمشكل امرهم ايضاح

---

١) ابن خلكان ١ : ٧٧

٢) ابن خلكان ١ : ٣٩٦

٣) ابن خلكان ٢ : ٣٨٩ ـ ٣٩٠

صافاهمُ فصفَوا له ، فقلوبهم في نورها المشكاة والمصباح
يا صاحِ ، ليس على المحب ملامة ان لاح في افق الوصال صباح
لا ذنبَ للعُشاق ان غلب الهوى كِتمانَهم فنما الغرامُ فباحوا
سمحوا بانفسهم وما بخلوا بها لما درَوا ان السماح رباح
ودعاهمُ داعي الحقائق دعوة فغدوا بها مستأنسين وراحوا
حضروا وقد غابت شواهد ذاتهم فتهتكوا لما رأوه وصاحوا
افناهم عنهم وقد كُشفت لهم حجب البقا فتلاشت الارواح
فتشبهوا ان لم تكونوا مثلهم ان التشبه بالكرام فلاح

ثم ان آخر من يحسن الاستشهاد به في هذا الدور ابن المعلم الواسطي الشاعر (ت ٥٩٢ هـ = ١١٩٦ م) . لم يكن ابن المعلم صوفياً ، ولكن شعره رقيق سهل ، عذب المعاني يدور على وصف الشوق والحب وذكر الصبابة والغرام ، فاستشهد به الوعاظ وغنى به الفقراء المنتسبون الى احمد الرفاعي (١) :

قسماً بما ضمّت عليهم شفاههم من قرقف في لؤلؤ مكنون
ان شارف الحادي العُذيبَ لاقضين نحبي ، ومن لي ان تبرّ يميني
لو لم يكن آثار ليلى والهوى بتلاعه ما رُحت كالمجنون (٢) .

وهنالك قصيدة لا يجوز ان نختم القول في هذا الدور قبل ان نذكرها ، لا لما فيها من الشاعرية ولا لشهرة صاحبها ، ولكن لشهرتها هي . هذه القصيدة هي المسماة بالفرج بعد الشدة والمشتهرة باسم « المنفرجة » وهي للشيخ ابي عبدالله محمد بن احمد بن ابراهيم الاندلسي القرشي احد كبار العارفين من المتصوفة ، حسب رواية

---

١) ابن خلكان ٢ : ٣٢ ـ ٣٤

٢) ليلى : ليلى العامرية ـ كناية من العزة الالهية . التلاع جمع تلعة : مسيل الماء من رأس الجبل ، المجنون : قيس بن الملوّح ، مجنون بني عامر (لو لم تدل هذه على الله لما رأيتني مجذوباً اليها) .

السبكي (٥ : ٢٤ ــ ٢٥) ، وان كانت نسبتها الى شاعر بعينه موضوع نزاع :

« اشتدّي ، أزمةُ (١) ، تنفرجي » قد آذن ليلُك بالبلجِ
وظلام الليل له سُرُجٌ حتى يغشاه ابو السرجِ
وسحاب الخير له مطر فاذا جاء الإبّان تجي
فاذا انفتحت ابواب هدًى فاعجل لخزائنها ولِجِ
واتل القرآن بقلبٍ ذي حزنٍ وبصوت فيه شجٍ
وخيار الخلق هداتهمو وسواهم من همج الهمج
فاذا كُنْت المقدام فلا تجزع في الحرب من الرهج (٢)

هذه القصيدة تبلغ اربعين بيتاً . وهي على شهرتها ركيكة المعاني والتركيب ، حتى ان عدداً من الفاظها ايضاً على غير المنهج اللغوي الصحيح وعلى غير قواعد الصرف والنحو المألوفة .

---

١) الازمة : الشدة ، وهي هنا مبنية على الضم لانها منادى . ويغلب على الظن ان الشطر الاول من المطلع قول اصبح مثلًا فاخذه شاعر المنفرجة وضمنه ، قال ابن حجر العسقلاني في الاصابة ــ مطبعة دار السعادة ــ مصر ، الطبعة الاولى سنة ١٣٢٨ هـ (٤ : ٢٢٨) : إزمة بكسر اوله وسكون الزاي اسم امرأه .... والمراد بقوله : « اشتدي إزمةُ تنفرجي » ، امرأة اسمها إزمة اخذها الطلق فقيل لها ذلك ، اي تصبري يا إزمة حتى تنفرجي من قريب بالوضع . ــ والذي نبهني الى هذه الملاحظة صديقي الاستاذ الشيخ عبدالله العلايلي .

٢) الرهج : غبار الحرب :

الدور الرابع

ذروة الفن الصوفي في الادب العربي

ويقع الدور الرابع من تاريخ الادب الصوفي في القرن الهجري السابع (والثالث عشر الميلادي) . وفيه بلغ الشعر الصوفي العربي ذروته . ويملأ النصفَ الاول من هذا القرن عمربن الفارض ومحيي الدين بن عربي ، وهما صاحبا الآثار الصوفية على الحصر .

اما عمر بن الفارض (ت ٦٣٢ هـ = ١٢٣٥) فكان اشعر شعراء الصوفية العرب ، ويمكن ـ مع التجاوز ـ ان نقرنه بجلال الدين الرومي . ولكنه في الناحيــة المعنوية العقلية كان اقل من معاصره محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨ هـ = ١٢٤٠ م) الذي جمع في ماكتبه جميع فنون التصوف فكان في هذه الناحية اعظم الصوفيين على الاطلاق . الا ان ابن عربي كان من الناحية الادبية اقل قيمة من عمر بن الفارض . وشعره ايضاً أدنى مستوىً من نثره .

وستفصل الكلام على ابن الفارض وابن عربي في الفصلين السادس والسابع .

الدور الخامس

تقهقر التصوف العربي نحو التوسل ـ ذروة التصوف الفارسي نشأة التصوف التركي

يضم هذا الدور اعقاب التصوف في الادب العربي ، وفيه يتراجع الشعراء العرب عن موقف وحدة الوجود او الاتحاد الى التوسل الى الله ومدح الرسول والكلام عــلى التقوى وفضائل النفس . وكذلك يبلغ التصوف في الادب الفارسي ذروته بمجيء مولانا جلال الدين الرومي ثم لا يجوز ان نختم هذا الفصل قبل ان نشير الى الادب التركي ،

ذلك الادب الذى ولد في ثياب صوفية . ونحن نلاحظ ان هذا الدور طويل جداً يحملنا الى مطلع العصر الحديث .

قبل ان ينتهي القرن السابع للهجرة اخذت شمس الادب الصوفي عند العرب تميل الى الغروب ونشأ منها فن المدائح النبوية . فمن اوائل الشعراء الذين مثلوا هذا الاتجاه ابو الحسن علي بن عبدالله النميري الفاسي (ت قرب دمياط بمصر ٦٦٨ هـ = ١٢٦٩ م)، المعروف بالششتري لانه ولد في ششتر في جنوب الاندلس . كان الششتري شاعراً صوفياً له موشحات وازجال (١) .

وكان المستشرق ع . ر . نيكل يظن ان قصيدة صالح بن البقاء الرُندي (ت ٦٨٤ هـ = ١٢٨٥) ، وهي المشهورة بانها رثاء للاندلس :

لكل شيء اذا ما تم نقصان   فلا يُغَرَّ بطيب العيش انسان

تتضمن معاني صوفية حتى ظهر له أخيراً ان الامر على عكس ذلك (٢) .

اما عبد العزيز احمد بن سعيد الدميري المعروف بالديريني (ت ٦٩٤ هـ) فهو شاعر صوفي ، ولقد ذكر له السبكي (٥ : ٧٦ _ ٨٠) نخبة من شعره .

*

ولا اود ان انتقل من الكلام على الادب الصوفي عند العرب الى الكلام على الادب الصوفي عند الفرس في ذروته قبل ان اتكلم على شاعرين مشهورين جداً من شعراء المدائح النبوية ، هما البوصيري والبُرعي .

اما البوصيري فهو شرف الدين محمد بن سعيد بن حماد (٣) (ت نحو ٦٩٥ هـ = ١٢٩٥ م) . كان البوصيري شاعراً ذا اتجاه صوفي ، ومع انه ليس من فحول الشعراء

---

١) نفح الطيب ١ : ٤١٧ Nyk 1352-3, GAL I 274, Suppl. I 483.

(2) Nykl 337, and a letter from Nykl, dated March 6, 1947.

٣) فوات ٢ : ٢٥٦

فانه اشتهر بقصيدتين يمدح فيهما محمداً رسول الله صلى الله عليه وسلم ، تتجلى فيهما عاطفته وتبرز فيهما لغته السهلة ويتجلى فيهما اسلوبه الرائق العذب . اما احدى هاتين القصيدتين فهي المعروفة بالهمزية النبوية :

كيف ترقى رقيك الانبياء   يا سماء ما طاولتها سماء
لم يساوروك في علاك وقد حا   ل سنا منك دونهم وسناء
إنما مثلوا صفاتك للنـ   ـس كما مثل النجوم الماء
أنت مصباح كل فضل فما يصـ   ـدر الا عن ضوئك الاضواء
لك ذات العلوم من عالم الغيـ   ـب ومنها لآدم الاسماء
لم تزل في ضمائر الغيب تختا   ر لك الامهات والآباء
ما مضت فترة من الرسل الا   بشرت قومها بك الانبياء
تتباهى بك العصور وتسمو   بك علياء بعدها علياء

هذه القصيدة في الحقيقة موجز لحياة الرسول في خيال قريب المتناول من الشعر السهل الرائق .

اما قصيدة البوصيري الثانية فهي المعروفة بالبردة او بالبرأة على الارجح ، ذلك لأن البردة هي قصيدة كعب بن زهير : « بانت سعادُ » . يفتتح البوصيري قصيدته الميمية هذه بقوله :

أمن تذكر جيرانٍ بذي سلمٍ   مزجتَ دمعاً جرى من مقلة بدم ؟

ويحاول ان يلمّ فيها بعظمة محمد بموازنات بارعة فيقول عنه صلى الله عليه وسلم :

ظلمت سُنة من أحيا الظلام الى   أن اشتكت قدماه الضُرَّ من ورم
وشدّ من سَغبٍ احشاءه ، وطوى   تحت الحجارة كشحاً مُترَف الأدم .
وراودته الجبالُ الشُمُّ من ذهبٍ   عن نفسها ، فاراها أيّما شمم .
واكّدت زهده فيها ضرورتُه ،   إن الضرورة لا تعدو على العِصَم .
وكيف تدعو الى الدنيا ضرورةُ من   لولاه لم تُخرج الدنيا من العدم :
محمد سيد الكونين والثقليـ   ـن والفريقين : من عرب ومن عجم !

فان فضل رسول الله ليس له حدٌّ فيُعربَ عنه ناطق بفم .
لم يمتحنّا بما تعيا العقولُ به حِرصاً علينا فلم نرتب ولم نهم .
فمبلغ العلم فيه انه بشر وانه خير خلق الله كلهم .
كفاك بالعلم في الاميّ معجزةً في الجاهلية والتأديب في اليُتم .

اما البُرعي فهو عبد الرحيم بن احمد البرعي اليمني الذي جاور في الحجاز وتوفي قرب المدينة . وجميع مؤرخي الادب الى الآن مجمعون على ان البرعي من احياء النصف الاول من القرن الخامس الهجري (والنصف الاول من القرن الحادي عشر الميلادي) . ذكر ذلك بروكلمن (١) ، وعنه اخذ بلا ريب ، سركيس في « معجم المطبوعات العربية » (ص٥٥٠) ؛ واستاذي الدكتور يوسف هل (٢) ، وكذلك زيدان في « تاريخ آداب اللغة العربية » (٣ : ٣٣) ، وان كان لم يؤرخه بل ذكره مع نفر توفي اقدمهم سنة ٥٥٤ هـ (١١٥٩ م) .

ولكني حينما اردت ان اختار نموذجاً من شعره وضح في نفسي ان خصائص هذا الشعر لا يمكن ان تكون من القرن الخامس الهجري (عصر الشريف الرضي وابي العلاء المعرى) . فعدت الى الديوان أقرأه بيتاً بيتاً فاذا بضعف الاسلوب وابتذال المعاني وركاكة التركيب توحي كلها بتأخر زمن الشاعر . ثم اني وجدته يذكر عبد القادر الجيلاني (٣) ويعارض ابن الفارض (٤) والبوصيري (ت ٦٩٥ هـ) فيقول (٥) :

أمن تذكر اهل البان والبان . . . . .
محمد سيد الكونين والثقليـ ن والفريقين : من عجم وعربان .

---

1) GAL I 259, Suppl. I 459
2) Hell 15.

٣) ديوان ص ١٢ ؛ البيت ١٩ ، ٢٤
٤) ديوان ٣٧
٥) ص ١٩

وذلك تقليد للبوصيري ظاهر ، بل اخذ حرفي عنه ، فقد قال البوصيري :

أمن تذكر جيران بذى سَلَم . . . . . .
محمد سيد الكونين والثقليـ ن والفريقين : من عُرب ومن عجم

ثم اننا اذا رجعنا الى تاج العروس وجدناه يقول (٥ : ٢٧٣) : « ومن المتأخرين الشاعر المفلق عبد الرحيم بن احمد البرعي مادح المصطفى ، وله مقـام عظيم ببلده » . والسيد محمد مرتضى الحسيني مؤلف تاج العروس توفي سنة ١٢٠٥ هـ (١٧٩١ م) (١) . فاذا عارضنا ذلك ببعض الذين مدحهم البرعي من الافراد الذي نشأت اسرهم نشأة متأخرة مال بنا الظن الى ان البرعي يجب ان يكون من احياء القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي) على الاقل .

وشعر البرعي مدائح نبوية في الاكثر ، ولكنّ عدداً من قصائده تعبق احيانـاً بالنفس الصوفي :

ضربت سُعادُ خيامَها بفؤادى من قبل سفك دمي بسفح الوادي ،
بعثت الي من الحجاز خيالها ، شتان بين بلادهـا وبلادى ،
بلد سمت اوطانـه وتشرفت بمحمدٍ قمر الكمال الهادى
قمر محا دين الضلالة بالهدى وأذلّ اهل البغي والالحاد .

وقال ايضاً :

قل للمَطيّ اللواتي طال مسراها ، من بعد تقبيل يُمناها ويُسراها :
ما ضرها يومَ جد البَينُ لو وقفت ، نقصّ في الحي شكوانا وشكواها !
لو حُمِّلت بعض ما حُمِّلتُ من حُرَقٍ ما استعذبت ماءها الصافي ومرعاها .
لكنها علمت شوقي فاوجدها شوق الى الشام ابكاني وأبكاها .

---

١) راجع زيدان ٣ : ٢٨٨ وترجمة الزبيدى الملحقة بآخر تاج العروس

ما هبّ من جبلي نجد نسيم صَبا | للغَور الا واشجاني واشجاها .
ولا سرى البارق المكي مبتسماً | الا واسهرني وَهناً واسهرها (١) .
تبادرت من ربا نَيابتي بُرَع (٢) | كأن صوت رسول الله ناداها .

ومع ان همه الاول مدح الرسول ، فانه يتغزل بالكعبة (ديوان ٢١) ويكثر من ذكر المشاعر الحرام مما يقرب خصائصه من خصائص الشعر الصوفي . ثم ان له اتصالاً بالمتصوفة ومديحاً فيهم وتصوفاً ظاهراً في ديوانه (١ ــ ٢ ، ٨٤ ، ٨٦ ، الخ) .

ومع ان شعر البرعي ضعيف قليل المعاني الشريفة ، مأخوذة معانيه الجيدة من الذين تقدموه فان له نفحات شذية تمر على النفس في ثناياها رياح باردة او حارة ، فمن جيد شعره العذب (ديوان ٢٥) :

ما الحب الا لقوم يُعرفون بـه | قد مارسوا الحب حتى هـان مُعظمه
عذابه عندهم عذب ، وظلمتـه | نور ، ومغرمـه بالراء مغنمه
كلّفت نفسك ان تقفو مآثرهم ، | والشيء صعب على من ليس يحكمه
اني اورّي لغيري ، حين يسألني ، | بذكر زينب عن ليلى فاوهمـه
وطالما سجعت وهناً بذي سلم | ورقاء يعجم شكواهـا فافهمه

ذروة الادب الصوفي الفارسي وأعقابه

بلغ التصوف الفارسي من ناحيته الادبية ذروته مع جلال الدين الرومي المتوفى سنة ٦٧٣ هـ ، اى بعد وفاة محي الدين بن عربي بخمس وثلاثين سنة . على ان التصوف الفارسي لم يصل الى هذه الذروة وثبا بل مر في ادوار تمهيدية . من اجل ذلك وجب ان نتكلم على السنائي الغزنوى وفريد الدين العطار وسعدى الشيرازى قبل ان نتكلم على جلال الدين الرومي .

---

١) برع : مقاطعة في اليمن منها البرعي . لاحظ ان القافية خطأ : اسهرهـا مع يسراها الخ . ٢) الوهن : منتصف الليل او بعده

السنائي الغزنوي — ليست حياة ابي المجد مجدود بن آدم السنائي الغزنوى (ت ٥٤٥ هـ = ١١٥٠ م) كثيرة الحوادث . كان السنائي في اول امره متصلا ببلاط بهرامشاه سلطان غزنة ثم انقلب شاعراً صوفياً . ومع ان السنائي احد مشاهير الشعراء الصوفيين في تاريخ الادب الفارسي ، فان شعره ليس من الطبقة الاولى . على ان الذي يهمنا من آثار هذا الشاعر كتابان : « ديوانه » و « حديقة الحقيقة » ، وكلاهما مثنوي (شعر مزدوج لارباعيات) . وشعره في الديوان احسن جداً من شعره في حديقةالحقيقة؛ حتى ان القارىء ليشك في ان ناظم الكتابين واحد . تتألف حديقة الحقيقة من احد عشر الف بيت في الادب والاخلاق ، اكثرها ذات اتجاه صوفي . وهى تتناول التوسل (مدح الله وتنزيهه) ومديح الرسول والكلام على العقل والمعرفة والحكمة والحب ، ثم تتناول مدح السلطان بهرام شاه . والوزن الذى اختاره سنائي لشعره في حديقة الحقيقة بارد غير جذاب ، وكثير من موضوعاتها واغراضها غثة كثيرة الحشو (١) .

فريد الدين العطار — ولد فريد الدين العطار في نيسابور وتطوف في البلاد فزار العراق والشام ومصر والهند والتركستان ثم عاد الى مسقط رأسه حيث توفي نحو سنة ٦٢٧ هـ (١٢٣٠) في الاعم الاغلب . ولفريد الدين العطار كتب يهمنا ان نعرف منها « مظهر الاعاجيب » في مدح الامام علي ، و « تذكرة الاولياء » في تراجم الصوفيين ، و « بندنامه (كتاب المشوُرة) » ، وهو كتاب بليد محشو بنصائح في آداب السلوك ، ثم « منطق الطير » وهو احسن كتبه موضوعاً واسلوباً .

اما « منطق الطير » فديوان شعر رمزي فيه اربعة آلاف وستمائة بيت مزدوج (مثنوي : مثنى) . واما موضوعه فهو سفر النفس الى الله ، ولكن في قناع صوفي هو قيام الطيور برحلة مضنية فوق الاودية السبعة للوصول الى جبل قاف للقاء السيمرغ . والسيمرغ (بكسر السين وضم الميم وسكون الراء) طير خرافى يُعد سيد الطيور

---

١) راجع جهار مقاله ٢٨ ، ١٥١

cf. Browne II 317-320 Encl Isl. III 1061 c.

ويقابل العنقاء عند العرب . ويرمز فريد الدين العطار بالسيمرغ الى الحقيقة العظمى او الله ؛ اما سائر الطيور فهم السالكون في طريق التصوف .

وتتلخص القصة في ما يلي :

اجتمعت الطيور لتقوم بالحج الى مقر السيمرغ وارادت ان تؤمر عليها قائداً فاختارت الهدهد (١) . ولما قام الهدهد خطيباً واطال في الكلام على الرحلة ؛ اخذت الطيور تعتذر عن القيام بهذا السفرة ، فالبلبل لا يطيق مفارقة الوردة ، والبطة لا تصبر على فراق الماء ، والحجل متعلق بسكنى الجبال ؛ والنسر لا يتنازل عن لقب ملك الطيور . . . ولكن الهدهد فنّد هذه الاعذار كلها ؛ فصممت الطيور على البدء بالسفر . حينئذ استأنف الهدهد الكلام على مشقة الطريق فعادت الطيور الى الاعتذار وعاد الهدهد الى تفنيد اعذارها . واخيراً بقيت مع الهدهد بقية من الطيور سافرت فوق اودية البحث السبعة في رحلة شاقة . فلما صفت نفوسها بالاختبار سعياً وراء معرفة السيمرغ عرفت نفوسها . فهذا مثل لسلوك الصوفي في طريق المشاهدة الى الفناء في الله (٢)

سعدي الشيرازي — اما الشيخ مصلح الدين سعدي الشيرازي (ت نحو ٦٨٩ هـ = ١٢٩١ م) فليس صوفياً على الحصر . ولكن الصوفية كانت في ايامه شائعة ، وكانت تعابيرها دائرة على كل لسان فظهر بعضها في شعره . والغالب على شعره الحكم لا التصوف .

وسعدي شاعر "غَزِل" رقيق له ثلاثة مجاميع مشهورة هي كلستان (جنينة الورد)

---

١) راجع القرآن الكريم ٢٧ : ٢٠ ، سورة النمل وكيف ان سليمان اختار الهدهد رسولاً له وفضله على الطيور .

2) cf. Browne II 506-9, 513-4, 519, Hell 16.

وبستان (الحديقة) وغزل (١) . ومن شعره الذي يتضمن كثيراً من الحكمة وقليلاً من التصوف قوله (منقولاً الى العربية) :

فاق طِينُ الاوطان عرش سليمان   واشواكُها عــلى الريحــان
يوسف ، وهو ملكُ مصر تمنى   ان يكون الشحاذ في كنعان (٢)

ولسعدى الشيرازي نظم فى العربية ايضاً ، منه (٣) :

ان هجرتُ الناس واخترت النوى   لا تلوموني فان العذر بان
زمن عوّج ظهري بعد مــا   كنت امشي وقوامي غصن بان
طالما صُلتُ على أُسد الشرى   وبقيت اليوم اخشى الثُعلبان
كيف لهوي بعد ايام الصبى   وانقضى العمر وليس (٤) الاطيبان

جلال الدين الرومي _ ومولانا جلال الدين الرومي (ت ٦٧٢ هـ =١٢٧٣م) فارسي الاصل ولكنه سكن بلاد الروم (آسية الصغرى) فعُرف بالرومي . ويعتبر جلال الدين الرومي اعظم شعراء الصوفيين الفرس ، بــل اعظم الشعراء الصوفيين باطلاق . وديوانه « مثنوي » جدير بأن يُعد في مصاف الشعر الخالد على وجه الدهر .

اختار جلال الدين اسم « مثنوي » لديوانه العظيم تبركاً بمثانى القرآن الكريم فيما يبدو . وينطوي هذا الديوان على اسرار الصوفية واصطلاحات الصوفيين وتعابيرهم . ويصف جلال الدين في هذا الديوان « طريق النفس المطلقة فوق مقامات بحر (الوجود) :

---

1) Browne II 525-7

٢) كنعان : جنوب سورية ، فلسطين . راجع نص البيتين بالفارسية ص ١١٢

٣) الجلستان ترجمة الخواجا جبرائيل المخلع (المطبعة الرحمانيــة بمصر ١٤٣٠ هـ = ١٩٢١ م) ص ٢١٤

٤) كذا في الاصل .

من الجماد الى النبات الى الانسان الى الملائكة راجعة الى الاتحاد بالعلة الاولى للوجود كله ، بالالوهية (١) .

وخيال جلال الدين خيال خصيب رائق ، فيه سمو وفتنة يتمثلان في عمق شعوره وبديع تعابيره . ولكنّ له ايضاً مساوىء لا يَعرى منها غيره من شعراء الصوفية كالتفكك في الاسلوب والتناقض في الآراء والاحكام ، وذلك ناتج بلا ريب من التكلف في الصناعة والاغراق في الرمز . وانا احب ان اضع امامك بضعة ابيات لجلال الدين الرومي مأخوذة من مطلع ديوانه « مثنوى » ومنقولة الى الشعر العربي نقلاً يحاول ان يحفظ عليها ثوبها الاول . قال يتكلم عن الناي (٢) :

اسمعِ النايَ ما يَقُصُّ ويحكي ... هو يشكو من الفراق ويبكي .
قال : إني قُطِعت مِن قصباء (٣) ... فبكى الناس كلهم من غِنائي .
هاتِ صدراً مُقطَّعاً بالفراق ... لابث الآلام من (٤) اشواقي
كل من غاب عن ذويه وَكِيدا (٥) ... رام عَود الزمان حتى يعودا
انا في كل مجمع وفق اهلِه ... في عسير الزمان او في سهلِه
كلهم ظن انـه لي حبيبُ ... وهو عن سر خاطري محجوبُ
ان سرى يا صاح لحني يُذيعه ... غير ان الآذان لا تستطيعه
صوت نايي نار وما هو ريح ... كل خالٍ من ناره فهو ريح (٦)
هي نار الغرام في الناي تُلفى ... وهي غليُ الغرام في الخمر عُنفاً
ان ذا الناي إن تمادى أنينُه ... كان خِدنا لمن جفاه خدينُه

١ جمادى الاولى ١٣٦٦

٢٣ آذار ١٩٤٧

---

1) Browne II 423, 506, 516, 519,-20

٢) الناي آلة موسيقية من آلات النفخ تعمل من القصب .

٣) القصباء : البقعة من القصب ، مكان ينبت فيه القصب بكثرة .

٤) التي سببتها اشواقي . ٥) كِيدا : فعل ماضٍ مبني للمجهول

٦) من ناره : من نار نايي . فهو ريح : لا شيء .

حافظ الشيرازي ــ حافظ الشيرازي اشعر شعراء فارس المتأخرين ، وهم يلقبونه بلسان الغيب وترجمان الاسرار (١) ، حتى انهم ليُنشدون :

أي حافظِ شيرازي تو كاشفِ هر رازي (*)

واسم الشاعر الحقيقي شمس الدين محمد ، اما « حافظ » فهو اسم مستعار (٢) .

ولد حافظ في شيراز نحو سنة ٧٢٠ هـ (١٣٢٠ م) ، وغاب عن هـذا العالم الثاني نحو سنة ٧٩١ هـ (١٣٨٩ م) . ويمتاز حافظ الشيرازي بانه جمـع في شعره خصائص الشعراء في الغزل ثم اضاف اليها خصائص ذات طابع شخصي . ثم هو اعظم الشعراء الغَزِلين في فارس ، ومن احسن الذي نظموا في الخمر . ولامتيازه بهذين الفنين غلب على الظن أنه شاعر صوفي (٣) .

ولم يفتن حافظ الشيرازى قومه في فارس فقط بل فتن اهل الغرب ايضاً ، ويكفيك ان تعلم ان غوته سيد شعراء المانية واحد اعاظم شعراء العالم قد قال (٤) :

وان الذى يعرف من حافظ يعرف ما غنّى به كالدرون

وكالدرون هذا الذى اشار اليه غوته هو بدرو ده لا فارقا (١٦٠٠ ـ ١٦٨١ م) ، وهو شاعر اسباني وروائي مشهور ، اجمع النقاد على ان شعره رائق عذب (٥) . ولقد عبر غوته بقوله هـذا عن مشكـلة شغلت في اوروبـة العقل العلمي الذى اخـذ نفسه منذ زمن بعيـد بالبحث عن صلة الشعر الاسلامي الشرقي بالادب الغربي (٦) وما زالت تشغله الى اليوم .

---

*) هر : كل . راز ، رازي : سر

(1) Browne III 271,
(2) Enc. Br. XII 813.
(3) Browne III 293, Enc. Isl. I 211, 212.
(4) Gœthe, 18, Vgl. Hell 3, 17,
(5) Calderon de la Barca, cf. Enc. Br. IV 985-6.
(6) Hell 3.

نور الدين الجامي ـ يرجع اصل الشيخ نور الدين عبد الرحمن الجامي الى بلدة جام في خراسان حيث ولد في ٢٣ شعبان ٨١٧ (٧ تشرين الثاني ١٤١٤) . اما موته فكان في مدينة هراة في ١٨ محرم ٨٩٨ (٩ تشرين الثاني ١٤٩٢) في العام الذى خرج فيه العرب من الاندلس واكتشف كولومبوس اميركة .

والجامي ـ بخلاف حافظ الشيرازي ـ معروف بأنه شاعر صوفي وشعره رقيق عذب . اما اشهر شعره فقصة يوسف وزليخا التي بناها على قصة يوسف والتي نعتها بعضهم بانها نشيد الاناشيد في الحب الصوفي (١) . وبها تأثر غوته حينما نظم محاورته « زُليخا » (٢) . وكذلك له كتاب نفحات الانس في تراجم الصوفيين .

ومع الجامي بلغ التعبير عن الاتجاه الصوفي وعقيدة وحدة الوجود في الادب الفارسي اتم صوره واوضح بيانه (٣) . وللجامي دعاء يعبر عن هذا الاتجاه وهذه العقيدة بوضوح ، كان الجامي يدعو فيقول (٤) :

صلاة الجامي ـ « الهي ، الهي ، خلّصنا من الاشتغال بالملاهي ، وارنا حقائق الاشياء كما هي » ، واقشع اللهم عن عين بصيرتنا غشاوة الغفلة وارنا كل شيء كما هو . ولا تجلُ لنا صورة العدم في صورة الوجود ، ولا ترخ لثام العدم على جمال الوجود ، واجعل صور الوجود مرآة لتجليات جمالك لا سبباً للحجاب والبعد ، بل اجعل هذه الرسوم وسيلة الى العلم والبصر لا سبباً للجهل والعمى كل ما فينا من الحرمان والهجران منا ، فلا تكلنا الى انفسنا ولكن امنحنا النجاة منها وهبنا عرفانك .

---

1) Browne III 435, 507, 531, 532, Enc. Isl. III 1061 a

2) Gœthe 61-88

(3) Browne III 548

(4) Browne III 448.

الادب التركي — لم يكن ثمت فائدة من درسنا الادب التركي في كتابنا الحاضر لو لم نكن نود ان ننبه على ان الادب العثماني بجملته متأخر حتى عن ازدهار الفن الصوفي في الشعر العربي . ثم ان قدماء شعراء الترك — سواء منهم اولئك الذين عاشوا في التركستان من اواسط آسية او الذين نشأوا في آسيـة الصغرى — كل هؤلاء كانوا يخضعون في انتاجهم الادبي لعوامل الادب الفارسي ، التي كانت بدورها نتاج الادب العربي في الاكثر ، فضلًا عن ان اللغة التي نظموا فيها كانت تخالف اللغة العثمانية . ولعلك تجتلي صورة الادب التركي واضحة اذا قيل لك ان اللغة التركية لم تصبح لغة الادب والثقافة الا في اواخر القرن التاسـع للهجرة (اواخر القرن الخامس عشر للميلاد) (١) بعد ان انحط الادب الصوفي في اللغة العربية عن ذروته .

ولكن لا بد من كلمة للاقناع فقط .

ان اقدم الشعراء الترك الذين وصلت الينا اخبارهم — فيما يتعلق في موضوعنا — شاعر اسمه احمد يسوي توفي في ياسي بالتركستان سنة ٥٦٢ هـ (١١٦٦ م) . واحمد يسوي يُعتبر مؤسس المذهب الصوفي في اواسط آسية ، الا انه نظم طبعا ديوانه الصوفي المعروف باسم « حكمت » او « مناجات » باللغة التركية الشرقية ، في لهجة اوزبك(٢) (لا في اللهجة العثمانية) .

وكان الاعتقاد السائد من قبل ان جلال الدين الرومي وابنه سلطان ولد ، على الاخص — وهما فارسيان — قد وضعا اسس الادب العثماني . ولكن ظهر فيما بعد ان ثمت اديبين عثمانيين عاشا في آسية الصغرى قبل جلال الدين الرومي وابنـه ووهبا الامة العثمانية بذور ادبهـا الاول . هذان هما احمد فقيـه الذي عاش في اواسط

---

1) cf. Enc Isl. IV 917

2) Gibb I 72, Enc. Isl, I 205

القرن السابع للهجرة ثم تلميذه شيّاد حمزة (١) وهنالك ايضاً شاعر تركي آخر اسمه علي نظم قصة يوسف وزليخا (٢) وانتهى من نظمها في ٣٠ رجب ٦٣٠ (١٢ نوار ١٢٣٣) (٣).

والذي يستلفت النظر هنا امران اثنان : اولهما ان الخصائص الادبية للشعر التركي كانت لا تزال في ذلك الحين تشرك الخصائص الفارسية (٤) . ولا حاجة بنا الى القول بان هذه الخصائص المشتركة كانت عربية في أساسها . وثاني الامرين ان اللغة التركية العثمانية لم تكن حتى ذلك الزمن ايضاً هي السائدة في آسية الصغرى ، لا في السياسة ولا التجارة ولا في الحياة اليومية ايضاً (٥) .

ويبدو ان مولانا جلال الدين الرومي اعظم الشعراء الصوفيين على الاطلاق ، كان بعد ان سكن بلاد الروم (آسية الصغرى) يتملح بنظم ابيات في اللهجة التركية(٦). على ان ابن جلال الدين البكر ، واسمه سلطان ولد (ت ١٠ رجب ٧١٢ = ١١ تشرين الثاني ١٣١٢) كان اول من نظم في اللغة التركية الحديثة (في اللهجة العثمانية) .

خلَف سلطان ولد اباه جلالَ الدين في رئاسة الطريقة المولوية ، وقلّده في نظم ديوان شعر كبير على طريقة المزدوج (مثنوي) وسماه « ولدنامه » وضمنه آراه الصوفية . ومع ان « ولدنامه » منظوم بالفارسية فان فيه أبياتاً في الرومية والتركية . وتعد ابياته التركية في هذا الديوان — وعددها مائة وستة وخمسون بيتاً — طلائع

---

1) Cf. Isl. IV 287, 939.

٢) راجع سورة يوسف في القرآن الكريم

3) Gibb I 72, Kissling V, X

4) Gibb I 73.

5,6) Enc. Isl. IV 939

اللغة التركية الغربية ، وان كانت لا تزال اقرب الى اللغة السلجوقية منها الى التركية الحديثة (١) .

ولم يكن مقام سلطان ولد في الصوفية كمقام ابيه ، ولا كانت له في الشعر عبقرية ابيه ايضاً . ومع انه هو يعترف بانه لا يتقن التركية ، فان شعره — من حيث اللغة والوزن — صحيح . ويكفيه فخراً انه بدأ أدب أمة (٢) .

ومن الشعراء الذين قلدوا جلال الدين الرومي شاعر يُعد من ابرز الشخصيات في الادب التركي ، هو يونس الامري . نسبة الى قرية أمرة (٣) .

عاش يونس امره في النصف الاول من القرن الثامن الهجري (والنصف الاول من القرن الرابع عشر للميلاد في غربي آسية الصغرى قرب نهر سقاريا ، ودفن في قرية أمرة ، ولذلك يعرف باسم يونس أمره . كان يونس شاعراً وجدانياً صوفياً ، له من الكتب كتاب مرآة العاشقين ومشكاة الصادقين (٤) . وذهب كنجسلي بيرج (٥) الى ان يونس أمره كان ملماً بالتركية والفارسية ايضاً لما في شعره من آراء جلال الدين الرومي ، بخلاف جب (٦) الذي قال بانه كان اميا لا يقرأ ولا يكتب ، ولكن عزا كثرة آراء جلال الدين الرومي في ديوانه ، مع ما فيها من تفاصيل القول بالاتصال بالله وبوحدة الوجود ، الى ان تلك الآراء كانت في ذلك الزمن شائعة في البيئة التركية فوجدت مستقراً في شعر يونس أمره ايضاً . وسواء أكان يونس أمره أُميّاً ام كان يخط ويقرأ الخط ، فانه نظم في لغة الشعب العامية فعمل بذلك على ابراز شخصية الادب التركي والابتعاد به عن خصائص الادب الفارسي .

---

1) Enc. Isl. IV 547.
2) Gibb I 153, 154, Browne III 156.

٣) أمرة علم ورد في شعر ابي تمام (ياقوت ١ : ٣٦١)

٤) كشف الظنون ٥ : ٤٨٣ — ٤٨٤

5) MPV 48 — 6) Gibb I 199, cf 165-6.

وتدور صوفية يوسف امره في وحدة الوجود على قوله اينما تكونوا فهنالك الله (١) ، تأول ذلك من قوله تعالى : « فاينما تُوَلّوا فَثَمَّ وجهُ الله » (٢) .

وهنالك شاعر قديم آخر دخل شعره في نسيج الادب التركي الحديث ، هو علي بن المُخلص بن الشيخ الياس المعروف بالشيخ باشا العاشق ، او باسم عاشق باشا ، وهو شاعر صوفي قديم عاش في الاناضول (آسيــة الصغرى) وتوفي في ١٣ صفر ٧٣٣ (٣ تشرين الثاني ١٣٣٢) .

نظم عاشق باشا ديوانه على طريقة مثنوي ـ واسمه على الارجح « غريب نامه » ـ وقلد فيه جلال الدين الرومي وابنه سلطان ولد في الوزن والموضوع . ولقــد كانت غايته ان يعرّف اؤلئك الذين لايفقهون العربيــة والفارسية من بني جنسه بالمذهب الصوفي . على ان قيمة عاشق باشا في تاريخ الادب التركي ليست قيمة ادبية في الدرجة الاولى ، بل هي قيمة لغوية : ان عروضه (اوزان شعره) لا تزال تلك التي استعملها جلال الدين الرومي وابنه سلطان ولد (في شعرهما الفارسي) ولكن لغته كانت اقرب الى التركية الحديثة منها الى لغة سلطان ولد . وهكذا حقق عاشق باشا خطوة جديدة نحو بروز الادب التركي الحديث (٣) .

وجاء بعد عاشق باشا ابنه علوان ، وكان ايضاً شاعراً صوفياً (٤) .

ثم جاء احد حفدة عاشق باشا واسمه الكامل : احمد بن يحيى بن سليمان بن عاشق باشا ، ولذلك يعرف باسم عاشق باشا زاده (ابن عاشق باشا) . كان عاشق باشا زاده اقدم المؤرخين العثمانيين (٥) . امــا قيمته فقيمة لغوية لا شك في ذلك ، ذلك لان

---

1) MPV 50

٢) القرآن الكريم ٢ : ١١٥ ، سورة البقرة .

3) Cf. Enc. Isl. 482, Gibb I 176, 178, 179, 181, 183, 184, 185.

4) Gibb I 180

5) Enc. Isl. I 482

كتابه في التاريخ كان خطوة مستجدة نحو تبلور الادب التركي ، مع ان لغته فيه لم تكن قد استقرت بعدُ على التهجئات والتعابير والتراكيب التي فصلت نهائياً بين اللهجات التركية الشرقية وبين اللهجة الغربية التي اصبحت فيما بعد لغة الاتراك العثمانيين الفصحى (١) .

*

وهكذا نجد - اذا نحن استعرضنا ما تقدم - ان الفن الصوفي في الادب العربي كان الاساس الذي قام عليه الادب الفارسي في الدرجة الاولى ، وان كان المستشرقون مجمعين على ان الادب الصوفي الفارسي قد بلغ ذروة لم يصل اليها الادب العربي في ذلك الفن . اما الادب الصوفي في اللغة التركية فانه - على الرغم من انبنائه على الادب الفارسي مباشرة - فرع من الدوحة العربية .

---

١) يجد القارى، تفاصيل ذلك في كتاب Kissling — ان « تاريخ » عاشق باشا زاده يقف ، في بعض نسخه ، عند سنة ٨٢٠ هـ (١٤١٧ م) ، ولكن المؤرخ نفسه عاش مدة طويلة بعد ذلك . على انه توفي حتما قبل ان يبدأ القرن الهجري العاشر والخامس عشر الميلاد (Vgl. Kissling ix, u. Fn.-3)

الفصل السادس

عمر بن الفارض

أ – ترجمته وخصائصه وآراؤه

ولد ابو القاسم شرف الدين عمر بن الفارض في القاهرة في الرابع من ذي القعدة سنة ٥٧٦ او ٥٧٧ (١٢ آذار ١١٨٢) (١) . على ان حياته كحياة سائر الصوفيين ليست كثيرة الحوادث (٢) ، فان القوم قل ان يحفِلوا بالعالم الخارجي الذي يجعل الحياة كثيرة الالوان والمظاهر .

ويبدو لنا انه على الرغم من ان ابن الفارض كان من اسرة غير فقيرة فانـه مال منذ اول امره الى معاشرة الصوفيين والى استسهال شظف العيش (٣) . على ان هذا لم يمنعه من ان يتزوج وان يُرزق صبيا وبنتا على الاقل .

وبدأ ابن الفارض تصوفه بان كان يذهب الى السياحة (الاعتكاف والتعبد) في جبل المُقَطَّم (شرق القاهرة) فيمكث بضعة ايام ثم يعود الى بيت ابيه ، ولكن لم يفتح عليه الى ذلك الحين بشيء . واخيراً اتفق له ما يرويه هو عن نفسه ، قال : « حضرت يوماً من السياحة الى القاهرة ودخلت (مسجد) المدرسة السيوفية فوجدت رجلاً شيخاً بقّالا

---

١) راجع ابن خلكان ١ : ٤٥٦ و GAL. Suppl. I 462 . اما الديوان فجعل ذلك سنة ٥٥٦ او ٥٦٠ هـ (ص ٤) .

2) Studies IM 164

3) Enc. Isl. III 480

٤) راجع ديوان ٤

على باب المدرسة يتوضأ وضوءاً غير مرتب : غسل يديه ثم غسل رجليه ثم مسح رأسه ثم غسل وجهه فقلت له : يا شيخ ، انت في هذه السن وعلى باب المدرسة بين فقهاء المسلمين وتتوضأ وضوءاً خارجاً عن الترتيب الشرعي ! فنظر الي وقال : يا عمر ، انت ما يُفتح عليك في مصر وإنما يفتح عليك بالحجاز في مكة شرّفها الله ، فاقصدها فقد آن لك وقت الفتح . فعلمت ان الرجل من اولياء الله تعالى وانه يتستر بالمعيشة (١) ، واظهار الجهل بلا ترتيب الوضوء . فجلست بين يديه ، وقلت : يا سيدي ، وأين أنا وأين مكة ولا اجد رفقة في غير اشهر الحج ؟ فنظر إليّ وأشار بيده وقال : هذه مكة أمامك ! فنظرت معه فرأيت مكة شرفها الله . فتركته وطلبتها ، فلم تبرح أمامي الى ان دخلتها في ذلك الوقت . وجاءني الفتح حين دخلتها فترادف ولم ينقطع » (٢) .

ولقد اتفقت له هذه الحالة النفسية في مطلع القرن السابع للهجرة ، ومكث في مكة خمسة عشر عاماً (٣) ، انقطع في اثنائها الى العبادة ونظم الشعر حتى اتفقت له الحالة النفسية التالية ، قال عن نفسه : « ثم بعد خمس عشرة سنة سمعت الشيخ البقال يناديني : يا عمر ، تعال الى القاهرة واحضُر وفاتي وصلّ عليّ . فاتيته مُسرعاً فوجدته قد احتُضر . . . . فناولني دنانير ذهب وقال جهّزني بهذه وافعل كذا وكذا . . . . ، وتوفي . فجهزته كما اشار وطرحته في البقعة (التي عينها لي) ، فهبط الي رجل من الجبل كما يهبط الطائر المسرع . . . . . . فقال يا عمر ، تقدم فصل بنا على الشيخ . فتقدمت وصليت إماماً ورأيت طيوراً بيضاً وخُضراً صفوفاً بين السماء والارض يصلون معنا . ورأيت طائراً منهم اخضر عظيم الخِلقة قد هبط عند رجليه وابتلعه وارتفع اليهم وطاروا جميعاً ولهم زجل عظيم بالتسبيح الى ان غابوا » (٤) .

ولما عاد من مكة عظم اعتقاد الناس فيه فكان اذا مشى في المدينة ازدحم الناس

---

١) بطلب المعيشة من طريق التجارة ٢) ديوان ٦ ـ ٧

٣) و ٤) ديوان ٨ .

عليه يلتمسون منه البركة والدعاء . وارتفعت منزلته ايضاً عند اكابر الدولة .

ومن صفاته انه كان معتدل القامة ، وجهه جميل حسن مُشرَّب بحمرة ظاهرة .
وكان اذا تواجد وغلب عليه الحال ازداد وجهه جمالاً ونوراً وتحدر العرق من جسده

وتوفى ابن الفارض بالقاهرة يوم الثلاثاء فى الثاني من جمادى الاولى سنة ٦٣٢
(٢٣ او ٢٤ كانون الاول ١٢٣٥) (١) .

غيبته ونظمه الشعر — كان ابن الفارض فى غالب اوقاته دَهِشاً شاخص البصر لا يسمع من يكلمه ولا يراه . وقد يكون — وهو على هذه الحال ، واقفاً أو قاعداً او مضجعاً او مستلقياً كالميت لا يأكل ولا يشرب ولا يتكلم ولا يتحرك .
وربما مر عليه فى هذه الحال ايام، قيل كانت تبلغ اربعين يوماً احياناً . وبقي مرة واحدة خمسين يوماً صائماً (٢) .

اما الشعر فكان ينظمه فى اثناء تلك الغيبات : يُفيق فى اثناء غيبته مرة بعد مرة فيملي ثلاثين بيتاً او اربعين او خمسين مرة واحدة (٣) .

ديوانه وشعره — ديوان ابن الفارض صغير الحجم لا تزيد ابياته على الف وثمانمائة وخمسين بيتاً . وفيه قصيدة نظم السلوك وعدد ابياتها نحو سبعمائة وستين بيتاً (٤) ، وقد سميت « التائية الكبرى » تمييزاً لها من التائية الصغرى التي لا تزيد على مائة وثلاثة ابيات .

---

١) راجع ابن خلكان ١ : ٥٤٦ ، GAL I 262, Suppl I 462

٢) ديوان ١١ ، ١٧ ٣) ديوان ١١

٤) تردد نيكلسون في عدد ابيات هذه القصيدة بين سبعمائة وستين وبين سبعمائة وواحد وستين (Studies IM 188, 266, Enc. Isl. III 980.) .
وسبب تردده ، فيما يظهر انه اعتمد على « التائية الكبرى » التي استخرجها هامّر برجستال Hammer-Purgstall (فينا ١٨٥٤ م) ثم عارضها بنسخة=

وديوان ابن الفارض على صغر حجمه من احسن الدواوين العربيــة ابتكاراً من ناحية موضوعه ومن ناحية اسلوبه ايضاً . ومع ان هذا الديوان يدور على موضوع واحد ، على الشعر الصوفي : فى الحب والخمر ، فان قصائده ذوات طوابــع متمايزة . فهنالك مثلاً التائية الكبرى التي بث فيها ابن الفارض تعابير القوم ثم نثر آراءه هو فى ثوب رمزي غامض . ويبدو للقارىء بادنى تأمل ان ابن الفارض لا يعرض فى هذه القصيدة آراء فلسفية مطلقة ، ولا هو يؤلف نظاماً فلسفياً نظريــاً محدوداً ، بل تراه « ينثر » اختباراته الشخصيــة ويسرد احواله النفسية سرداً بعيداً عن الاستقصاء والحصر ، ولكنه — على كل حال — سرد قريب من النفس عذب في التلاوة نافذ الى العاطفة . وفي هذا السرد فوضى لا ينسبها نيكلسون الى الشاعر ، بل الى طبيعــة الموضوع الصوفي (١) .

ثم هنالك قصيدتان هما خمريته « شربنا عــلى ذكر الحبيب » وتائيته الصغرى ، وهما فى الحقيقه مقدمتان خمرية وغزليــة الى التائية الكبرى ، او هما منزلة وسطى بين التائية الكبرى وبين سائر قصائد الديوان ، التي لا تتضمن الا غزلا قــد نفسره تفسيراً صوفياً وقد نراه غزلا عادياً : عفيفاً او صريحاً . ولا ريب فى ان القصائد القصار ارق واعذب من التائية الكبرى ، — كما رأى نيكلسون ايضاً (١) .

ترتيب قصائده ترتيباً تاريخياً — ويلمس الاستاذ المقدسي نقطة جديرة بالنظر ، هي ان

=اخرى . اما العدد الصحيح فهو ٧٦٠ ، واما العدد ٧٦١ فناتج من ان هامر — برجستال قد ذكر البيت التالي :

وفي صعق دك الحس خرت افاقة   لي النفس قبل التوبة الموسوية

مرتين (ص ٣ و ٣٤) — وهناك بعض الطبعات الشرقية تجعل عــدد ابيات هذه القصيدة اكثر قليلاً .

1) Enc. Isl. III 980

شعر ابن الفارض قبل ذهابه الى الحجاز كان اقل عبقرية من شعره الذي نظمه بعد ان ذهب الي الحجاز ، فهو يقول : و « هنالك بين المناسك المقدسة نضجت شاعريته وكملت مواهبه الروحية (١) . هذه الملاحظة دفعتني الى تأمل الديوان من جديد فاذا بي أرى ان جميع القصائد الكبرى يجب ان تكون قد نظمت بعد رجوع الشاعر من الحجاز ، او في المدة الاخيرة من اقامته هناك . اما الشعر الذي نظمه في مصر قبل رحلته الحجازية فالالغاز والدوبيت والمقطعات التي تُلحق عادة بآخر الديوان (ما عدا : « غيري على السلوان قادر » فهي للبهاء زهير *) ، من ذلك مثلا قوله :

جِلّقٌ جنةُ من تاه وباهى ومناها مُنيتي لولا وباها .
قيل لي: صف بردى كوثرها قلت غالَ بَرَداها برداها (٢) .
وطني مصرُ وفيها وطري ولعيني مشتهاها مشتهاها .
ولنفسي غيرها ان سكنت يا خليليّ سلاها ما سلاها .

ثم هنالك قصيدته التي مطلعها :

صدّ حمى ظمإي لماك لماذا وهواك قلبي صار منه جُذاذا

والتي يقول فيها :

أفردتُ عنهم بالشآم بُعيد ذا ك الالتئام وخيموا بغداذا

« فالجفاف الشعري » والمعاظلة وانطفاء الخيال ظاهر في هذه الابيات . ثم ان بعض

---

* راجع ديوان البهاء زهير (ليبسك ١٨٧٦ م ـ ١٢٩٢ هـ ص ١٠٧ ـ ١٠٨

١) امراء الشعر ٣٧١

٢) غالَ بَرَداها (مفعول به) برداها (جار ومجرور) ، وفاعل غال يجب ان يرجع حينئذ الى بردى في الشطر الاول ، ولكن هـذا الاعراب لا يقيم المعنى . وعندي : غالت برداها بُرداها (والبُرداء : حمى الربع ، الملاريا) .

تراكيبها في غاية الاشكال . وكذلك الاشارات التاريخية فيها تدل على ان الشاعر قد ظل الى ذلك الحين لا يعرف الحجاز ، بل يقصر همه على التغزل بجلّق (دمشق — لأن والد ابن الفارض من حماة بالشام — سورية) وببغداد (وهذا معقول ، لان ابن الفارض متأثر بالشريف الرضي) . اما الابيات التالية فتدل — حسب اشاراتها التاريخية — على انها قيلت بعد رجوعه من الحجاز :

— لمنى عندي المُنى بأتمّها	واهيلوه وان ضنّوا بني .
منذ اوضحت قرى الشام وبا	ينتُ بانات ضواحي حلّتي
لم يرُق لي منزل بعد النقا	لا ولا مستعذب من بعد مي
دار خُلد لم يدُر في خلَدي	أنه من ينأ عنها يلقَ غي(١)
— يا ساكني البطحاء هل من عودة	أحيا بها يا ساكني البطحاء
وعلى محلي بين ظهرانيهمُ	بالاخشبين نطوف حول حِماني
وتذكّري أجياد وردي في الضحى	وتهجّدي في الليلة الليلاء
ورعى الاله بها اصيحابي الاولى	سامرتهم بمجامع الاهواء
يا هل لماضي عيشنا من عودة	يوماً واسمح بعده ببقاء
— يا اهل ودي هل لراجي وصلكم	طمعٌ فينعم باله استرواحا
مذ غبتم عن ناظري لي أنّةٌ	ملأت نواحي ارض مصر نواحا
واذا دُعيتُ الى تناسي عهدكم	ألفيت احشائي بذاك شحاحا
سقياً لايام مضت مع جيرة	كانت لياليها بهم افراحا
واهاً على ذاك الزمان وطيبه	ايام كنت من اللغوب مُراحا
— يا اهيل الحجاز إن حكم الده	ر ببين قضاء حتم إرادي
فغرامي القديم فيكم غرامي	ووِدادي — كما عهدتم — ودادي

هذه الابيات تدل بلا ريب على ان ابن الفارض نظم قصائدها بعد ان عاد من

---

(١) في خلدي (بفتح اللام) : في نفسي ، في فكري

الحجاز . ويبدو لنا انه نظم تلك القصائد بعد عودته بزمن وجيز ، ولذلك كان متعلقا باسماء البقاع المقدسة يكني بها عن حبه الالهي . ولكنه بعد ذلك ترك الكناية والتفت الى الرمز ، فقال قصائده الكبرى ، أمثال .

* هو الحب فاسلم بالحشا ، ما الهوى سهل فما اختاره مضنىً به وله عقل
* شربنا على ذكر الحبيب مُدامة سكرنا بها من قبل ان يُخلق الكرم
* ته دلالاً فانت اهل لذاكا ، وتحكّم فالحسن قد أعطاكا

واضرب فيها عن ذكر البقاع المقدسة في الحجاز او انه ذكرها ذكراً عارضا قليلاً ، ثم جعل همه مخاطبة محبوبته (التي كنى بها عن العزة الالهية) رأساً .

ولا ريب في ان ابن الفارض بدأ ينظم قصائده الناضجة في الحجاز . الا ان ترتيب قصائد الديوان كلها ترتيبا تاريخيا يقتضي دراسة مستفيضة مستقلة ارجو ان يسمح الزمن بفرصة لها . وكل ما ارجو الا يأتي الدكتور عبد الوهاب عزّام عميد كلية الآداب في جامعة فؤاد الاول بالقاهرة فيسلخ هذه الشواهد ويمسخ هذه القرائن ، ثم يدّعي انه اول من تنبه اليها منذ كان شاباً بجسمه . وبعدئذ يوسعني شتما وسُبابا اذا احببت ان ادله على الحق — كما فعل حينما سطا على كتابي حكيم المعرة من قبل .

خصائصه الفنية — خصائص ابن الفارض الفنية هي خصائص الشعر الصوفي عموماً : ضعف في المعاني واضطراب في سياقها وتكرارٌ لها واستكانة في النسيب وتذلل في الغزل ومبالغة في الوصف وفي الدعوى على السواء .

وكذلك التركيب عند ابن الفارض وعند غيره من شعراء الصوفية غير متين لانه مُثقل بالصناعة اللفظية في الاكثر والصناعة المعنوية في الاقل . ويبدو ان ابن الفارض لم يكن واسع الخيال كثيراً ، وذلك يبدو في مكانين من ديوانه : في اخذ المعاني — حتى العادي منها — من الشعراء السابقين ، ثم في تكرار المعاني الواحدة في صور لفظية متشابهة .

اما ضعف الاسلوب لانه مثقل بالصناعة فبيّن في قوله (١) :

سهمٌ شهم القوم أشوى ، وشوى — سهمُ ألحاظكم أحشاي شي.
ايُّ شيء مبردٌ حراً شوى — للشوى - حشو حشاي ، ايُّ شي!

واما معانيه المرددة في صور لفظية متقاربة فمنها (٢) .

- اخذتم فؤادي وهو بعضي ، فما الذى — يضركمُ ان تتبعوه بجملتي ؟
- اخذتم فؤادي وهو بعضي ، فما الذى — يضركمُ لو كان عندكم الكل ؟
- ليت شعري هل جرى ما قد كفى — مذ كفى ما قد جرى من مقلتي ؟
- قد كفى ما جرى دماً من جفونٍ — بك قرحى ، فهل جرى ما كفاكا ؟
- وقالوا : جرت حمراً دموعك ، قلت : من — امور جرت من كثرة الشوق قلّت !

ومر معنا في الفصل الخامس ان ابن الفارض اخذ رويّ تائيته الكبرى وبحرها وبعض معانيها وتراكيبها والفاظها ايضاً من الشريف الرضي (٣) . ولكن ابن الفارض لم يأخذ من الشريف الرضي فقط بل اخذ من غيره ، فاقرأ هذه الابيات اولاً لابن الفارض :

- وقالو : شربتَ الاثم ، كلا وانما — شربت التي في تركها عنديَ الاثمُ .
- ما رأت مثلك عيني حسناً — وكمثلي بك صبّاً لم ترَي .
- يُحشر العاشقون تحت لوائي — وجميع الملاح تحت لواكا .
- واضلع نحلت كادت تقوّمها — من الجوى كبدي الحرّى من العوج .
- لو ان روحي في يدي ووهبتها — لمبشري بقدومكم لم أنصف .
- فلا عيشَ في الدنيا لمن عاش صاحيا — ومن لم يمت سكراً بها فاته الحزم .

---

١) ديوان ٢٠ ، ٢١ — ٢) الاحرار

٣) ديوان (بيروت ١٣٠٧ هـ) ص ١٦٢ ـ ١٦٥

ثم قارنها بالابيات التالية (١) :

* أأترك إتيان الحبيب تأثماً ؟	الا ان هِجران الحبيب هو الاثم !
* ما رأت عيني مذ فارقتكم	يا نزولَ الحي شيئاً حسناً .
* وما شرب العشاق الا بقيتي	ولا وردوا في الحب الاعلى وِردي .
* ووراءهم صعداء انفاس ، اذا	ذُكر الفراق اقمن عُوجَ الاضلع .
* لو كنتُ املك روحي وارتضيت بها	بذلتُها لك لا زوراً ولا ملقا .
* فما الغرم الا ان تراني صاحيا	وما الغُنم الا أن يتعتعني السكرُ .

الخصائص اللفظية خاصة — يرى الاستاذ المقدسي (ص ٣٨١) ان ابن الفارض نشأ في عصر بلغت فيه الاناقة البديعية اعلى درجاتها . وقد عُرف اهل ذلك العصر بولعهم الشديد بالصناعة اللفظية وبتكلف انواع البديع . ولم يشذ عنهم ابن الفارض ، بل لعله ابعدهم شأوا في ذلك . على اننا نحن نستطيع ان نقسم تأنق ابن الفارض ثلاثة اقسام : قسما اقتصد فيه بالتأنق فجاء حسناً ، وقسما جهد فيه فكان قبيحاً ، وقسما خلا من الصناعة فهو احسن شعره . اما الابيات التي اقتصد فيها بالتأنق فهي الابيات التي جرى فيها على مقترح شيوخ البلاغة من ان الجناس الحسن مثلاً هو الذى لا يزيد في البيت الواحد عن الموازنة بين لفظتين :

أوعدوني او عِدوني وامطلوا ،	حكم دِين الحب دَين الحب لي .
جنة عندي رباها امحلت	ام حلت عُجلتها من جنتي .
هلا نَهاكَ نُهاكَ عن لوم امرىء	لم يُلف غير منعَّم بشقاء .

١) البيت الاول لعبيدالله بن عبدالله بن عتبة (غ ٩ : ١٥٠) ، واما الابيات الباقية فهي للشريف الرضي ، للشريف الرضي ، للبحتري ، لعمارة اليمني ، لابي نواس (راجع الاخرار) .

واما القبيح من تكلفه فالبيتان المثقلان بالصناعة « سهم شهم القوم » ، وقد مرت الاشارة اليهما . ومثلهما غيرهما ايضاً .

واما الابيات الرائعة فهي التي لم يقيد فيها نفسه بصناعة ، بل قبل فيها من الصناعة ما جاءه عفواً في اثنائها ، كقصيدته الفائية (راجع المختار من شعره) .

مقامه ومذهبه الادبي — ابن الفارض شاعر صوفي مشهود ، بل هو اشهر الشعراء الصوفيين العرب واشعرهم . غير ان الاجماع عند المستشرقين واقع على انه ادنى مرتبة من جلال الدين الرومي ، شاعر الصوفية الاول بلا منازع (١) . اما في « الاتجاه الصوفي » فهو ايضاً ادنى مرتبة من محيي الدين بن عربي الذي اراد ان ينشىء نظاماً عقلياً ، بينما اكتفى ابن الفارض بان ينثر آراءه على غير نظام في شعر جميل احياناً او متكلّف في بعض الاحيان .

ولا بد هنا من الاشارة الى الفصل القيم الذي عقده الدكتور محفوظ للكلام على اسلوب ابن الفارض . ان ابن الفارض في رأي الدكتور محفوظ ليس شاعراً رمزيا بالمعنى الذي تواضع عليه مؤرخو الادب من الغربيين ، ولكنه « كتابة رمزية » ، وان كان بامكاننا ان نرى لابن الفارض ابياتا رمزية هنا وهنالك كقوله :

وفي مساقط أنداء الغمام على بساط نَور (١) من الازهار منتسج ،
وفي مساحب أذيال النسيم اذا اهدى الي سُحيرا أطيب الارج .

والكتابة الرمزية عند الدكتور محفوظ هي استعمال « الرموز » الدينية او التاريخية في الكتابة الصريحة او الملوحة على شكل آلي . اما « الادب الرمزي » ؛ فهو التصوير

---

1) Cf. Lit. Hist, 325. 394, Browne II 506

٢) لم يضبط الدكتور محفوظ كلمة « نور » وضبطتها انا نَور (زهر ابيض) لانها مضبوطة كذلك في الديوان (ص ٣٤٩) .

الشفيف الحائر للتعبير عن خلجات النفس الخفية وعن ظلال المعاني (١) .

*

على ان الادباء والمتصوفين قد اختلفوا في النظر الى شعر ابن الفارض ، فبعضهم سماه « سلطان العاشقين » ، وبعضهم انكر طريقته وقال عنه : « لقد ملأ الدنيا ءباطلًا » . وكان من هؤلاء من لم ير له بعد موته فضلًا ، بينما كان ثمت من اذا سمع شعره يقوم كالجمل الهائج (الشعراني ٢ : ٩٥ ، ١٠٦ ، ١٦٢) .

آراؤه — ان القسم الاكبر من آراء ابن الفارض في الحب والخمر ينضاف الى الآراء الادبية اذا اخذ على ظاهره ، كما فعل ابو الحسن البوريني عند تفسير ديوان شاعرنا . اما الآراء الصوفية على الحصر فتتمثل في قسم من تائيته الكبرى يدور حول « المكاشفة » . ومع ان اتهامه بالحلول (٢) كان يقوم على ابيات صريحة في ديوانه كقوله :

أمتُ إمامي في الحقيقـة ، فالورى ورائي ، وكانت حيث وجّهت وجهتي .
ولا غرو إن صلى الامام اليّ ان ثوت في فؤادي ، فهي قِبلة قِبلتي .

فهنالك من يود دفع تلك التهمة عنه .

وقريب من الحلول القولُ بالاتحاد (او وحدة الوجود اذا شئت) ، وذلك ان مظاهر الوجود المختلفة ترجع كلها الى حقيقة واحدة . وبكلمة اخرى اشد صراحة : ان الله يتجلى في العالم في صور مادية او روحية مختلفات ، فكل نوع من العبادة تجد الله وراءه ، وكل شكل من الحب يقصد به الله ، وكل مظهر طبيعي يمثل صفة من صفات الالوهية :

---

١) الشريف الرضي ١٠٨ وما بعدها ، ١٣٢ ، ١٣٣ .

٢) ديوان ١٢ — ١٣ ، Lit. Hist. 346

وفارق ضلال الفرق ، فالجمع منتج هدى فرقة بالاتحاد تحدّت
وصرّح باطلاق الجمال ولا تقل بتقييده ميلًا لزخرف زينة
فكل مليح حسنه من جمالها معارٌ له ، بل حسن كل مليحة
بها قيس لبنى هام ، بل كل عاشق كمجنون ليلى او كُثيّر عزّة
فكل صبا منهم الى وصف لبسها بصورة حسن لاح في حسن صورة
وما ذاك الا ان بدت بمظاهر فظنوا سواها وهي فيها تجلت
بدت باحتجاب واختفت بمظاهر على صِبَغ التلوين في كل برزة
وتظهر للعشاق في كل مظهر من اللبس في اشكال حسن بديعة
ففي مرة لُبنى واخرى بُثينةَ وآونةً تدعى بعزة ، عزت !
كذاك بحكم الاتحاد بحسنها كما لي بدت في غيرها وتزيّت .

وهذا الاتحاد لا يظهر في الاشخاص فقط ، بل في مظاهر الطبيعة المختلفة ، فالله يتجلى في كل شيء :

تراه ـ ان غاب عني ـ كل جارحة(١) في كل معنى لطيف ، رائق بهج :
في نغمة العود والناي الرخيم اذا تألفا بين ألحان من الهزج ،
وفي مسارح غزلان الخمائل في برد الاصائل ، في الإصباح في البلج ،
وفي مساقط انداء الغمام على بساط نور من الازهار منتسج ،
وفي مساحب اذيال النسيم اذا اهدى الي سحيراً اطيب الارج ،
وفي التثامي ثغرَ الكأس مرتشفاً ريق المدامة في مستنزه فرج .
لم ادر ما غُربة الاوطان وهو معي ، وخاطري اين كنا غير منزعج !

ومع ذلك فان ابن الفارض يريد ان يقول لنا انه لا يعتقد بالحلول :

ولي في اتم الرؤيتين إشارة تُنزّه عن رأي الحلول عقيدتي .

وكذلك يريد نيكلسون ان ينفي عنه القول بالحلول وبالاتحاد معا فيقول مدافعا عنه :

---

١) الجارحة : هنا الحاسة ، العين والاذن والشم الخ

« لم يكن ابن الفارض يؤمن بالاتحاد ، ولكنه حينما كان يتكلم عن وصوله (بالكشف الى الله) لم يكن بامكانه ان يعبر عن ذلك الا بلغة توحي بالاتحاد (١) . من اجل ذلك احب انا ان اعود هنا الى الاستشهاد بتائية ابن الفارض لتضع يدك على عقيدة هذا الشاعر الصوفي في الاتحاد :

افاد اتخاذي حبّها لاتحادنا نوادر عن عاد (٢) المحبين شذت .
وها انا أبدي ، في اتحادي ، مبدأى وأنهي انتهائي في تواضع رفعتي .
فوصفي ـ ان لم تُدع باثنين ـ وصفها ، وهيأتها ـ اذ واحد نحن ـ هيأتي .
وفارق ضلال الفرق ، فالجمع مُنتجٌ هدى فرقة بالاتحاد تحدت
وجُل في فنون الاتحاد ولا تحد الى فئة في غيره العمر افنت .

فعقيدة الاتحاد عند ابن الفارض هنا ـ وفي كل مكان آخر ـ واضحة ، الا ان يكون الرجل ينقاداً مع الصناعة اللفظية انقياداً يُنطقه بما لا يعتقد !

ومن متعلقات « الاتحاد » المحو والاثبات ـ والفناء ـ والجمع ـ والفقد ، وكلها درجات بين بدء الوجود الانساني المادى وبين الاتحاد بالله :

وقلت وحالي بالصبابة شاهد ووجدي بها ماحيٍ والفقد مثبتي : . . .
وما بين شوق واشتياق فنيت في تولٍّ بحظر او تجلٍّ بحضرة .
فقالت : « هوى غيري قصدت ودونه اقتصدت عمياً عن سواء محجتي .
فلم تهوني ما لم تكن فيّ فانيا ولم تفن ما لا تُجتلى فيك صورتي . . . »

الحب الالهي ـ والمتصوف محب لله حباً به لا لغاية أخرى . وتظهر هذه الناحية في شعر ابن الفارض ظهوراً جليا . على ان الشاعر لا يستطيع ان يعبر عن هذا الحب الروحاني المطلق الا بلغة مادية تمثيلية . انه يريد ان ينقل الى الناس صورة ما

---

1) Studies I M 193-4

٢) عاد جمع عادة .

يتخيله ، فيجب ان يعبر عنه بكلمات تحاول نقل هذه الصورة الى اذهانهم . وكذلك فعل ابن الفارض ، فعلى الرغم من انه يمدح العزة الالهية فانه لا يستطيع ان يفعل ذلك الا بلغة تمثل العاطفة البشرية تمثيلًا جامحاً ، كقوله :

له خال علـى صفحات خد كنقطة عنبر في صحن مرمر (١) ،
والحاظ باسياف تنادي على عاصي الهوى : الله اكبر !

ولكننا اذا استعرضنا خصائص غزل ابن الفارض (في العزة الالهية) رايناه اقساماً ثلاثة ، اولها غزل عادي نراه في قصيدته الخائية التي نظمها بلا ريب بعد رجوعه من الحجاز الى مصر :

اوميضُ برق بالابيرق لاحا ام في رُبى نجد ارى مصباحا ؟
ام تلك ليلى العامريّةُ اسفرت ليلًا فصيّرت المساء صباحا ؟
يا ساكني نجد ، اما من رحمة لأسير إلف لا يريد سراحا ؟
هلاّ بعثتم للمشوق تحيــة في طيّ صافية الرياح رواحا (٢) !
يحيا بها من كان يحسب هجركم مزحا ويعتقد المُزاحا مُزاحا (٣) .
يا اهل وُدّي هل لراجي فضلكم طمع فينعم باله استرواحا ؟
مذ غبتمُ عني ناظري لي آنة ملأت نواحي ارض مصر نواحا !

اما الموقف الثاني في حب ابن الفارض « للعزة الالهية » فموقف التذلل للمعشوق على ما نعرفه في ضعاف العاشقين من العاجزين عن القيام بهذا العبء النفساني :

---

١) العنبر أسمر اللون ، والمرمر : بلاط ابيض

٢) الرواح : وقت الرواح ، في المساء .

٣) المزح بفتح الميم والمزاح بضم الميم : ضد الجد بكسر الجيم . والمزاح بضم الميم ايضا اسم مفعول من ازاح .

وهواه وهو أَلِيَّتي (١) ، وكفى به قسماً اكاد أُجله كالمصحف ،
لو قال تيهاً : « قف على جمر الغضى »! لوقفت ممتثلاً ولم اتوقف .
او كان من يرضى بخدي موطئا لوضعته ارضا ولم استنكف .
مني له ذلُّ الخضوع ؛ ومنه لي عز المَنوع وقوة المستضعِف !

اما موقفه الثالث فهو موقف المحب الذي اصبح يشعر بقيمته في عين المحبوب فاعتز بقيمته هو ويميل المحبوب ايضا اليه وداخله الكبر من اجل ذلك واعتقد انه والمحبوب شخص واحد لا يمكن لأحد ان يفصل بينهما (من التائية الكبرى) :

وكنت بها صبّا فلما تركت ما اريد ارادتني لها واحبت .
فصرت حبيبا بل محباً لنفسه وليس كقول مرّ نفسي : حبيبتي .

شرح ديوان ابن الفارض — يظهر ان اول من حاول شرح ديوان ابن الفارض جلال الدين السيوطي (ت بالقاهرة ٩١١ هـ = ١٥٠٥ م) . فقد شرح منه قصيدة واحدة هي « سائق الاظعان يطوي البيدطي .... » . ثم جاء الشيخ بدر الدين الحسن بن محمد الدمشقي الصفوري المشهور بالبوريني (ت ١٠٢٤ هـ = ١٦١٥ م) فشرح الديوان كله الا « التائية الكبرى » . وشرح البوريني ديوان ابن الفارض شرحا لغويا ، نحويا بلاغيا وربما عطف على المعاني الصوفية . وكان البوريني صوفيا معتدلاً .

بعدئذ جاء الشيخ عبد الغني النابلسي المتوفى في دمشق سنة ١١٤٣ هـ (١٧٣١ م) وعلق على شرح البوريني ولكنه اكّد المعاني الصوفية ، الا انه كان يوغل احيانا في التفسير ، ولا غرو فلقد كان متصوفا مستغرقا . وفي الحقيقة ان شرح النابلسي اشد تعقيداً من معاني ابن الفارض . وسأثبت هنا على سبيل المثال نموذجاً من شرح البوريني وشرح النابلسي على بيت واحد ، هو ثاني البيتين التاليين :

---

١) الاليّة : القسم ، اليمين .

شربنا على ذكر الحبيب مُدامــة سكرنا به من قبل ان يُخلق الكرمُ .
لها البدر كأس . وهي شمس يديرها هلال . وكم يبدو اذا مُزجت نجم !

— يقول البوريني في شرح البيت الثاني :

هذا البيت عجيب في بابه فإنه مشتمل على ذكر الفاظ يناسب بعضها بعضاً ، وهي البدر والشمس والهلال والنجم ، وكذلك الكأس والادارة والمزج . و « البدر » مبتدأ ، و « كأس » خبره . . . . والكأس الاناء يُشرب فيــه ، او ما دام الشراب فيه . مؤنثة جمعها أكؤس وكؤوس وكاسات . والشمس : الكوكب النهاري العظيم المضيء . . . . .

ومنهم من يقول : البدر عبارة عن العارف الكامل واكبرُ العارفين الانبياء بعد نبينا ، يُراد العارفون من امته . والمدامة هى المعرفة الالهية التي تفيض انوارها عــلى جميع الكائنات . واما الهلال الذي يديرها فهو المبلغ العارف كاصحاب الانبياء وتلاميذ العارفين . واذا مزجت المعرفــة اللدنيّة (١) بالمدارك الشرعيــة الدينية ، فكم يظهر هنالك نور يُهتدى به . . . . .

— ويقول النابلسي في شرح هذا البيت نفسه :

« لها » اي لتلك المُدامة المذكورة من حيث انها محبة الهية ، كما ذكر ، وهي عين المحبة الازلية ، ظاهرة من مظاهر الآثار الكونية . فشمس يحبهم ظهور نورها في بدر يحبونه من قوله تعالي : يحبهم ويحبونه (٢) . وذلك الظاهر عينُ الباطن ، وهو المشرق على جميع المواطن ، وهو خمر الوجود الحق ، والخطاب الصدق . شربه كلُّ شيء من الاشياء فظهرت به الظلالات والافياء . فهو محبة يُنبت كل حبّه . وهو خمر يسكر عقل زيد وعمرو . . . . وقوله : « البدر » وهو الانسان الكامل ، العالم المحقق العامل .

---

١) اللدنية الالهية

٢) القرآن الكريم ٥ ، ٥٧

قال في القاموس : البدر القمر الممتلىء .... والانسان الكامل ممتلىء من الحق تعالى تجليا وظهوراً واشراقاً ونوراً . وقوله : « كأس » اي مظهرٌ ومجلى للمقام الاعلى . وانما كان الانسان الكامل كأساً لها من حيث هي خمرة تسكر كل من شربها فيغيب عقله عن ملاحظة الاكوان . فان الانسان الكامل يتكلم بما فيه من علوم تحقيقها عند المريد الصادق . فيشربها منه المريد الصادق فتفنى كميته وكيفيته فلا يبقى منها غيرها . وهي اي تلك المدامة من حيث انها ذات وجودية ، وحقيقة نورانية ازلية ابدية . وقوله : شمس ، اي طالعة مشرقة على كل تقدير وتصوير ، وهو مقتضى علمها وارادتها على حسب ما توجه من امرها القديم وحكمها المستقيم . وقوله : يديرها ، اى تلك المدامة ، وادارتها نشر اسمائها وصفاتها الحسنى . وقوله : هلال ، هو ذلك البدر المذكور الا انه محتجب بظهور نفسه عن اظهار بقية النور ، كما ان الارض اذا حالت بين القمر والشمس بعض حيلولة سترت بقية ذلك النور .....

ب — المختار من شعره

لقد حرصت على ان اختار لابن الفارض من شعره ما يمثل اتجاهه في التصوف . ثم حاولت ان اشرح عدداً من ابياته التي اعتقد انها تحتاج الى شرح . اما شرحي فكانت غايته حل غامض ذلك الشعر من حيث المعاني . انني اردت ان اكشف عن مقاصد الشاعر ، اما النحو واللغة فلم اعرّج عليهما الا اذا كان ذلك التعريج ضرورياً لفهم روح الشعر والشاعر .

ويحسن ان نعلم ان جانباً كبيراً من غموض شعر ابن الفارض ليس راجعاً في الحقيقة الى عمق تفكيره — فتفكيره ليس عميقاً — ولكن الى تكلفه في البديع خاصة . وربما عقّد ابن الفارض معانيه واضطر الى القاء حجاب كثيف على مقاصده حتى يتمكن من ان يجانس بين لفظتين او يطابق بين كلمتين . من اجل ذلك وجب ان نبحث عن حل مشكلته الاساسية في الفاظه لا في آرائه .

سائق الاظعان ـ ـ ـ .

هذه قصيدة غزلية ذات معان صوفية ولكن من غير ايغال، وهي مبنية على التغزل بالحجاز واهله

سائقَ الاظعان؛ يطوي البيد طي ، مُنعماً عرِّج على كُثبان طيّ (١) .
وبذات الشيح عني ، إن مررت بحيٍّ من عُريب الجزع؛ حيّ (٢) .
وتلطّف واجرِ ذكري عندهم علّهم أن ينظروا عطفا إليّ .
قل : تركتُ الصب فيكم شبحاً ما له؛ مما براه الشوقُ ، فيّ (٣) ،
خافياً عن عائد لاح كما لاح ـ في بُرديه بعد النشر ـ طي (٤) .
في هواكم رمضانٌ عمرُه ، ينقضي ما بين إحياء وطي (٥) .
يا أُهيل الوُد ، أنى تُنكرو نيَ كهلا بعد عِرفاني فُتيّ !
وهوى الغادة ، عمري، عادةً يجلب الشيب الى الشاب الاحي (٦) .

---

١) يا سائق الابل الذي يقطع الصحاري مسرعاً ؛ انعم علي ومل الى تلال بني طي .

٢) حي الاولى : مساكن الناس . حي الثانية : فعل امر من حيّا : سلّم .

٣) براه : اضناه . في : فيء ، ظل .

٤) العائد : الذي يزور المريض .

٥) كل عمره في هواكم رمضان : يسهر الليل ويصوم بالنهار ـ طوى : ترك الطعام .

٦) اقسم بعمري (حياتي) ان هوى المرأة الجميلة يجلب الشيب الى الشاب الاحوى الصغير السن .

عجباً في الحرب أدعى باسلاً ، ولها ـ مستبسلا في الحب ـ كي (١) .
هـل سمعتم او رأيتم أسداً صاده لحظ مهاةٍ او ظبي ؟
وضع الآسي بصدري كفـه ، قال : ما لي حيلة في ذا الهُوِي (٢) !
أوعدوني ، أو عِـدوني ، وامطلوا حكمُ دِين الحب دينُ الحب لي (٣) .
بل أسيئوا في الهوى أو أحسنوا ، كلُّ شيء حسنٌ منكم لدي .
نعم مـا زمزم شادٍ محسنٌ بحسانٍ تخذوا زمزم حي (٤) .
لم يرُق لي منزل بعـد النقـا لا ولا مستحسنٌ من بعد مي .
لستُ أنسى بالثنايا قولهـا : « كل من في الحيّ أسرى في يدي .
سلهمُ مستخبراً انفسهم : هل نجت أنفسُهم من قبضتي ؟ » .
مـا رأت مثلكِ عيني حسنا ، وكمثلي بك صبـا لم تري .
نسبٌ اقرب في شرع الهوى بيننا من نسبٍ من أبوي .
ليت شعري هل كفى ما قد جرى ، مذ جرى ما قد كفى من مُقلتي ؟
أي ليالي الوصل ، هل من عودة ؟ ومن التعليل قولُ الصب : أي .
حيرتي بـين قضاء — جيرتي — من ورائي وهوىً بين يدي .
ذهب العمرُ ضياعاً وانقضى باطلاً ، ان لم أفز منكم بشي !

---

١) الباسل : الشجاع . المستبسل : الذي يهجم ولا يبالي قتل ام قُتل . كي : كيّ : جبان .

٢) الآسي : الطبيب . الهُوي : المحب الصغير .

٣) اوعدوني : فعل امر من اوعد : هدد . عدوني : فعل امر من وعد . الدين : العادة . من عادة الحب ان يحكم بان ديون الحب تُمطل ولا يوفى بها .

٤) ما احسن صوت المغنى الحسن الصوت اذا غنى بالحسان اللواتي سكنّ قرب بئر زمزم في مكة .

هو الحب . . . .

قصيدة غزلية اشد ايغالا في الصوفية من القصيدة السابقة ، فيها شي من الوصول ومبدأ الاتحاد

هو الحب ، فاسلم بالحشا ، ما الهوى سهل · فما اختاره مضنىً بـه وله عقلُ (١) ·
وعش خالياً ، فالحب راحته عناً واوله سُقم وآخره قتل ·
نصحتك علما بالهوى ، والذي ارى مخالفتي ، فاختر لنفسك ما يحلو (٢) ·
تمسك باذيال الهوى واخلع الحيا وخلّ سبيل الناسكين وإن جلّوا (٣) ·
تعرض قوم للغرام ، واعرضوا بجانبهم عن صُحبتي فيه واعتلّوا (٤)
رضُوا بالاماني وابتُلوا بحظوظهم وخاضوا بحار الحب دعوى فما ابتلّوا (٥) ·
أحبّاي انتم ، احسن الدهر ام اسا ، فكونوا كما شئتم انا ذلك الخل ·
وتعذيبكم عذبٌ لدي وجوركم عليّ ، بما يقضي الهوى لكمُ ، عدل ·
اخذتم فؤادي وهو بعضي ، فما الذي يضرّكم لو كان عندكمُ الكل ؟
اذا انعمت نُعمٌ علي بنظرة فلا اسعدت سُعدى ولا اجملت جُمل (٦) ·

---

١) المضنى : المريض الذي ينتكس مرة بعد مرة ·

٢) نصحتك (بان تمتنع عن الحب) ، وارى لك (ان تحب) ، فاختر من هذين ما تشاء ·

٣) جلّ : اصبح جليلًا : عظيما ·

٤و٥) تصدى اناس للغرام (وهم يجهلونه) ولم يقتدوا بي فيه بل اعتمدوا على انفسهم فكان نصيبهم الاوهام ولم يبلغوا غايتهم ·

٦) اذا اولتنى نعم نظرة واحدة فلا ابالي بعدها بسعدى ولا بجمل ولا بغيرهما ·

حديثي قديم في هواها ، وما له — كما علمت — بعدٌ وليس له قبل :
جرى حبها مجرى دمي في مفاصلي فاصبح لي عن كل شُغل بها شغل .
فان حدثوا عنها فكلي مسامع ، وكلي اذا حدثتهم ألسنٌ تتلو .

الفائية : قلبي يحدثني

قصيدة غزلية ظاهرها بعيد جداً عن المعاني الصوفية قريبة من الغزل المادي الصريح

قلبي يحدثني بأنك مُتلفي . روحي فداك ، عرفت ام لم تعرف .
لم اقض حق هواك إن كنتُ الذي لم اقض فيك اسىً ، ومثلي من يفي (١) .
مالي سوى روحي ، وباذل نفسه في حب من يهواه ليس بمسرف .
يا مانعي طيبَ المنام ، ومانحي ثوب السقام به ، ووجدي المُتلف (٢) :
عطفا على رمقي وما ابقيت لي من جسمي المُضنى وقلبي المُدنف (٣) .
لم أخلُ من حسد عليك فلا تُضع سهري بتشنيع الخيال المُرجف (٤) .

---

١) اذا لم امت حزناً في حبك فلن اكون قد وفيتك حقك من الحب . . . .
٢) . . . ووجدي المتلف : ومانحي ثوب الوجد (الحب) الذي يتلف صاحبه .
٣) الرمق : بقيـة الروح في الجسم . المضنى : المريض الذي ينتكس مرة بعد مرة . المدنف : القريب من الهلاك .
٤) معنى البيت غامض لمكان كلمة « تشنيع » . والمعنى يجب ان يكون : الناس يحسدوني لانك تحبني ، وانا دائما سهران في انتظارك . فلا تجعل سهري سدى بان تشيّع (ترسل) لي خيالك فقط فيجعل اعضائي ترتجف من غير حصول على مقصودي من السهر فيك (تشييع افضل من تشنيع) .

واسأل نجوم الليل هل زار الكرى ... جفني ، وكيف يزور من لم يعرف ؟
ان لم يكن وصل لديك فعِد بـه ... املي ، وماطل ان وعدت ولا تني .
فلعل نار جوانحي بهبوبهـا ... ان تنطفي ، واود ألا تنطفي .
يا اهل وُدي ـ انتمُ املي ، ومن ... ناداكمُ : يا اهل ودى ، قد كُفي ـ
عودوا لما كنتم عليه من الوفا ... قِدماء ، فاني ذلك الخل الوفي .
وحياتكم وحياتكم قسماً ، وفي ... عمري بغير حياتكم لم احلف ،
لو ان روحي في يدي ووهبتهـا ... لمبشري بقدومكم لم أُنصف .
لا تحسبوني في الهوى متصنعـاً ... كلفي بكم خُلقٌ بغير تكلف (١) .
ولقد اقولُ لمن تحرش بالهوى : ... عرّضت نفسك للبلا فاستهدف (٢) ،
انت القتيل باي من احببتـه ، ... فاختر لنفسك في الهوى من تصطفي (٣) .
قل للعذول : « اطلت لومي طامعاً . ... ليس الملام عن الهوى مستوقفي .
دع عنك تعنيفي وذُق طعم الهوى ، ... فاذا عشقت فبعد ذلك عنف » .
برح الخفاء بحب من لو في الدجى ... سفر اللثام لقلتُ : يا بدرُ اختف (٤) .
وإن اكتفى غيري بطيف خياله ... فانا الذي بوصاله لا اكتفي .
وهواه ـ وهو أليّتي ، وكفى به ... قسماً اكاد أُجله كالمصحف (٥) ـ
لو قال تيهاً : « قف على جمر الغضى » ، ... لوقفت ممتثلاً ولم اتوقف (٦) ،
او كان من يرضى بخدي موطئاً ... لوضعته ارضاً ولم استنكف .

---

١) الكلف : الحب الشديد .
٢ استهدف (فعل امر) : استعد بان تجعل نفسك هدفا للبلاء .
٣) ان كل من تحبه سيكون حبه سبباً في قتلك ، فاحبب من يستحق ان تكون قتيل حبه .
٤) سفر : كشف .
٥) الالية : اليمين ، القسم .
٦) الغضى : نوع من الشجر تكون ناره شديدة جداً .

شربنا على ذكر الحبيب . . .

خمرية معانيها صوفية

شربنا على ذكر الحبيب مُدامة سكرنا بها من قبل ان يُخلق الكرم(١) .
لها البدر كأس ، وهي شمسٌ يُديرها هلالٌ ، وكم يبدو اذا مُزجت نجم ٢) !
ولولا شذاها ما اهتديت لحانها ، ولولا سناها ما تصورها الوهم (٣) .
فان ذُكرت في الحي اصبح اهله نشاوى ، ولا عارٌ عليهم ولا إثم (٤)
وان خطرت يوما على خاطر امرىء اقامت به الأفراحُ وارتحل الهم
ولو نظر الندمان ختم إنائها لاسكرهم من دونها ذلك الختم
ولو نضحوا منها ثرى قبر ميت لعادت اليه الروح وانتعش الجسم (٥)
ولو وضعوا في فيء حائط كرمها عليلا - وقد اشفى - لفارقه السُقم (٦)
ولو قرّبوا من حانها مُقعداً مشى ، وتنطق من ذكرى مذاقتها البُكم (٧)
ولو عبقت في الشرق انفاس طيبها وفي الغربِ مزكوم لعاد له الشم
ولو خُضبت من كأسها كف لامس لما ضل في نيل ، وفي يده النجم (٨) !

---

١) الكرم : شجر العنب .
٢) اذا مزجت بالماء يكثر الحبب (الفقاقيع البيض) على سطحها .
٣) الشذا الرائحة الطيبة . الحان جمع حانة : مكان بيع الخمر . السني : النور .
٤) نشاوى : جمع نشوان : سكران . إثم : ذنب .
٥) نضحوا : رشوا .
٦) اشفى : قرب من الموت .
٧) المقعد : الكسيح . الذي لا يستطيع المشي . البُكم جمع ابكم : اخرس .
٨) لو ان كف انسان اصطبغت بتلك الخمر من ظاهر الزجاجة ، لكانت كفه كالنجم الذي يهديه في الليل .

ولو جُليت سراً على اكمه غدا بصيراً ، ومن راووقها تسمع الصُم (١) .
يقولون لي : صفها ، فانت بوصفها خبير . اجل ، عندي باوصافها علم :
صفاء ولا ماء ، ولطف ولا هوا ، ونور ولا نار ، وروح ولا جسم .
تقدم كلَّ الكائنات حديثها قديما ، ولا شكل هناك ، ولا رسم .
فخمر ولا كرمُ وآدم لي ابٌ ، وكرم ولا خمر ولي أُمها ام (٢) ،
ولطف الاواني في الحقيقة تابع للطف المعاني ، والمعاني بها تنمو (٣) .
وقد وقع التفريق والكل واحد : فارواحنا خمر واشباحنا كرم .
وقالوا : « شربت الاثم ! » كلا ، وانما شربتُ التي في تركها عندي الاثم (٤)
هنيئاً لاهل الدير كم سكروا بها ، وما شربوا منها ولكنهم هموا (٥) .
وعندي منها نشوة قبل نشأتي معي ابداً تبقى ، وان بلي العظم .
فدونكها في الحان واستجلها بها على نغم الالحان فهي بها غُنم .
عليك بها صرفا ، وان شئت مزجها فعدلُك عن ظَلم الحبيب هو الظُلم (٦)

---

١) جليت : ابرزت . الاكمه : الذي ولد اعمى . الراووق : اناء للخمر .
٢) وهذا بيت غامض ايضا . فحواه : كنت « انا » موجوداً قبل الخلق ، مع ان آدم ابي (كما ان معنى الخمر موجود قبل كرمها — شجر العنب — مع ان الكرم اصل الخمر) . وكذلك كنت موجوداً مع الكروم قبل ان توجد الخمر ، لأن ام الخمر وامي واحدة (هي اصل الوجود) .
٣) والمفروض ان الالفاظ تُنتقى لتوافق المعاني ، مع ان المعاني الواحدة تبدو في ظلال مختلفة عند التعبير عنها بالفاظ (اواني) مختلفة .
٤) قالوا : شربت الخمر التي يعد شربها ذنبا . قلت : شربت الخمر التي يعد ترك شربها ذنبا .
٥) همّ : عزم ولكن لم يفعل .
٦) العدل : الميل ، الترك . الظلم (بفتح الظاء) : الريق .

فما سكنت والهمّ يوماً بموضعٍ ، كذلك لم يسكن مع النغم الغم .
وفي سكرة منها ــ ولو عمر ساعةٍ ــ ترى الدهر عبداً طائعاً ولك الحكم .
فلا عيش في الدنيا لمن عاش صاحياً ، ومن لم يمت سُكراً بها فاته الحزم .
على نفسه فليبكِ من ضاع عمرُه وليس له فيها نصيب ولا سهم .

التائية الكبرى : نظم السلوك

قصيدة غزلية تتضمن اصطلاحات الصوفية
وفيها آراء ابن الفارض في الاتحاد

سقتني حُميّا الحب راحةُ مقلتي ، وكأسي مُحيّا من عن الحب جلّتِ (١) .
فأوهمت صحبي ان شرب شرابهم به سر سري في انتشائي بنظرة .
وقلت ، وحالي بالصبابة شاهدٌ وَوجدي بها ماحٍ والفقد مُثبتي (٢) :
« هي ، قبلَ يُفني الحب مني بقيةً أراك بها ، لي نظرة المتلفت » (٣) .
فقالت : « هوى غيرِ قصدت ودونه اقتصدت عَمِيًا عن سواه محجّتي .

---

١) شربت خمر الحب من يد عيني ، وكانت كأسي وجه التي هي اسمى من أن يطمع احد في حبها (سكرت من النظر الى تجلي الله في مظاهر هذا الوجود) .

٢) الوجد (ورود الحب الى القلب حتى يستغرق ويغيب عن حسه) والمحو (ذهاب شخصية الصوفي بفقدانه الحس بما حوله) والفقد (غياب الصوفي عن الحس بالكلية) والاثبات (تحققُ شخصية الصوفي بعد الاتصال بالله) من تعابير الصوفية . (يقول : لما فقدت حسي بهذا العالم المادى الوهمي ادركت ــ بالاتصال بالله ــ العالم المطلق الحقيقي) .

٣) امنحيني نظرة منك قبل ان يفني حبي لك البقية الباقية من ادراكي الذى استطيع ان أراك به .

فلم تهوني ما لم تكن فيّ فانياً ،   ولم تفن ما لا يُجتلى فيك صورتي .

فدع عنك دعوى الحب وادع لغيره   فؤادك ، وادفع عنك غيّك بالتي (١) .

وجانب جناب الوصل ، هيهاتِ لم يكن   وها انت حيٌّ ، ان تكن صادقاً مت» .

فلو قيل : « من تهوى؟ » وصرّحت باسمها   لقالوا : « كنى أو مسّه طَيفِ جِنّة»(٢)

اغار عليها أن أهيمَ بحبها ،   واعرِف مقداري فانكر غيرتي (٣) .

أممت إمامي في الحقيقة ، فالورى   ورائي وكانت حيث وجّهت وجهتي(٤).

يراها أمامي في صلاتيَ ناظري   ويشهدني قلبي إمام ائمتي (٥).

ولا غرو ان صلى الإمام إليّ أن   ثوت في فؤادي ، وهي قِبلة قِبلتي (٦).

وكل الجهات الست نحو توجهت   بما تَمّ من نُسكٍ وحج وعُمرة (٧).

---

١) « ادفع عنك غيك بالتي » اقتباس من القرآن الكريم واكتفاء اصلها : «ادفع بالتي هي احسن ، فاذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم » (٤١ : ٣٣ سورة فُصّلت) .

٢) لو قيل لي : من تحب ؟ فقلت : اني احب الله ! لقالوا : انني اقصد شيئاً آخر ، او قالوا : اني مجنون .

٣) اني اغار عليها ان يحبها احد او ان احبها انا ، ثم اقول في نفسي : ومن انا (بالنسبة الى الله) حتى افعل ذلك ، فامتنع عن الغيرة عليها .

٤و٥) اذا صليت وراء امامٍ ما فانا في الحقيقة إمامه . (ان الامام يصلي لله ، وما دام الله موجوداً فيّ انا ، فالامام والناس كلهم يتوجهون اليّ) ثم ان الله يُوجد حيث اوجه انا وجهي . وهكذا اكون انا في الظاهر متوجها الى الله ، اما في الحقيقة فان جميع الناس يتوجهون اليّ انا .

٦) ولا عجب اذا توجه الامام بصلاته نحوي ، فان الله موجود في قلبي .

٧) كل شيء في العالم يتجه الي في عبادته وحجه ، وفي زيارته لمكة او المدينة في غير وقت الحج .

لها صلواتي بالمقـام اقيمهـا واشهد فيها انها ليَ صلت (١)
كلانا مُصَلٍ واحدٌ ساجد الى حقيقته بالجمع في كل سجدة (٢)
وما كان لي صلى سواي ، ولم تكن صلاتي لغيري في أدا كل رَكعة (٣)
وإني التي احببتها لا محالةٌ وكانت لهـا نفسي علي مُحيلتي
أفاد اتخاذي حبَّهـا لاتحادنا نوادر عن عاد المحبين شذت (٤)
خرجت بها عني اليها فلم أعُد اليَّ ، ومثلي لا يقول برجعة (٥)
وها انا ابدي في اتحاديَ مبدأي وأُنهي انتهائي في تواضع رفعتي
جلت بتجلّيها الوجود لناظري ففي كل مَرئيٍ اراها برؤيـة
واشهدت عيني اذ بدت فوجدتُني هنالك إياهـا بجـلوة خلوة
ففي الصحو بعد المحو لم أكُ غيرها وذاتي بذاتي اذ تحلت تجلت
فوصفي - ان لم تُدع باثنين - وصفُها ، وهيئتها - اذ واحد نحن - هيئتي
فان دُعيت كنتُ المجيبَ ، وان اكن منادى أجابت مَن دعاني ولبت

---

١) اتظاهر وانا في المقام (مكة) انني اصلي لها ، ولكن الحقيقة انهـا هي التي تصلي لي (فيها : في صلواتي) .

٢و٣) ليس هنالك في الحقيقة مصلٍ ومُصلّىً له ، بل ان كل واحد منا يصلي لنفسه . والحقيقة العارية انه لم يصل لي احدٌ سواي ولا انا صليت لاحـد آخر (انني صليت لنفسي) . يقصد ابن الفارض انه ليس في العالم الا الله ، وكل اشخاص الناس واعيان الوجود في الحقيقة مظاهر لوجود واحد ، هو الله .

٤) انني جعلت الحب وسيلة الى الاتحاد بالله ، فنتج من ذلك امور غير مألوفة في عادات المحبين . عاد : جمع عادة

٥) حينما اتحدت بها تركت خصائص نفسي واتصفت بصفاتها هي ، ثم لم احب ان ارجع الى ما كنت من قبل . والرجعة في الاصل : رجوع الميت الى الحياة . وابن الفارض يتلاعب هنا بالالفاظ . . . .

بها قيس لُبنى هام ، بل كل عاشق كمجنون ليلى او كُثيِّر عَزةٍ .
وما ذاك الا ان بدت بمظاهر ، فظنوا سواها وهي فيها تجلت :
ففي مرة لُبنى ، وأخرى بُثينةٌ ، وآونة تُدعى بعَزةَ ، عزَّت (١) !
ولسنَ سواها ، لا ولا كنَّ غيرها ، وما إن لها في حسنها من شريكة
كذلك بحكم الاتحاد بحسنها ، كما لي بدت في غيرهــا وتزيت
بَدَوتُ لها في كل صب مُتيَّم ، باي بديع حسنُه وبأيــة .
وليسوا بغيري في الهوى لتقدّم على ، لسبق في الليالي القديمة (٢) .
وما القوم غيري في هواها ، وانما ظهرت لهم للَّبس في كل هيئة (٣) .
ففي مرة قيساً واخرى كُثَيِّراً وآونــة أبدو جميلَ بُثينة (١) .
وما زالت إياها ، واياى لم تزل . ولا فرق ، بل ذاتي لذاتي احبت .
ولي من اتم الرُؤيتين اشارةٌ تُنزّه عن رأي الحلول عقيدتي .
وجُل في فنون الاتحاد ولا تَحِد الى فئة في غيره العمر افنت .
فغاية مجذوبي اليهـا ، ومنتهى مرادي ما اسلفته قبل توبتي .
فمنيَ مجذوب اليهـا ، وجاذب اليه ، ونزع النزع في كل جذبة (٤) .
وقد جاءني مني رسول عليه ما عنتُّ عزيز بي حريص لرأفة (٥) .
إلي رسولا كنتُ مني مُرسلًا وذاتي بآياتي علي استدلت (٦) .
فكلي لكلي طالب متوجه ، وبعضي لبعض جاذب بالأعنة (٧) .

---

١) لُبنى محبوبة قيس بن ذريح . بُثَينة محبوبة جميل بن معمر ، عَزَّة محبوبة كُثَيِّر

٢) ان الذين تقدموني ليسوا في الحقيقة احداً سواي وان فصل الزمن بيني وبينهم .

٣) وهؤلاء الذين تقدموني ليسوا احداً غيري ، وان كان امرهم التبس على الناس لظهورهم في هيآت مختلفة .

٤ــ٧) هذه الابيات تعدد مظاهر الاتحاد : ان ابن الفارض هو الحق الواحد وهو الخلق المتعدد (هو الجاذب والمجذوب ، والمرسِل والمرسل اليه ، والمتوجه=

فاتلو علوم العالمين بلفظة واجلو عليَّ العالمين بلحظة (١)
واسمع اصوات الدعاء وسائر اللـ غات بوقت دون مقدار لمحة
ومني لو قامت بميت لطيفة لرُدت اليه نفسُه وأعيدت
بذاك علا الطوفان نوحٌ، وقد نجا به من نجا من قومه في السفينة (٢)
واخمد ابراهيمُ نار عدوه ومن نوره عادت له، روض جنة (٣)
واني وان كنت ابن آدم صورةً فلي فيه معنى شاهدٌ بأبُوتي (٤)
ولا ناطقٌ غيري ولا ناظر ولا سميع سوائي من جميع الخليقة
وفي عالم التركيب في كل صورة ظهرت بمعنى عنه بالحسن زينت
وضربي لك الامثال مني منّة عليك بشأني مرة بعد مرة (٥)

= والمتوجَّه اليه . وفي (٦) خاصة يستخدم ابن الفارض الفاظ الآية الكريمة : « لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيزٌ عليه ما عنتُّم ، حريص عليكم ، بالمؤمنين رؤوف رحيم » (٩ : ١٢٨ آخر سورة التوبة) . على ان القرآن الكريم يعني بقوله : « من انفسكم » من بينكم ، من قومكم ، منكم ، بينما ابن الفارض يستخدمها لتعني « من ذاتكم » ، فيصبح كل فرد (عارف ، صوفي) مرسلًا (اي الله) ومرسلًا اليه (جميع الخلق) .

١-٣) ينسب ابن الفارض عجائب صنع الله (احياء الميت وانجاء نوح ومن معه من الطوفان واخماد النار التي اريد بها احراق ابرهيم) الى « الانسان المطلق » ، لأن هذا العالم كله خلق من اجل الانسان ، فكأن الانسان هو الذي يفعل هذه العجائب .

٤) انا في صورتي الظاهرة ابن لآدم ، ولكنني في الحقيقة « ابو آدم » اى الذي اوجدته (لو لم اكن انا — وجنسي من البشر — موجودين لما عُرف آدم) .

٥) لا يريد ابن الفارض ان يقول لك صراحة انه متحد بالله او ان الله حالٌّ به ، ولذلك يضرب لك الامثال التي لا تعني الا ذلك .

وكل الذي شاهدته فعل واحدٍ بمفرده لكن بحُجب الاكِنَّة (١)
اذا ما ازال الستر لم تر غيره ولم يبق بالاشكال إشكال ريبة
فبي مجلسُ الاذكار سمعُ مُطالعٍ، ولي حانة الخمّار عين طليعة (٢)
وما عقد الزُنار حكماً سوى يدي وان حُل بالاقرار بي فهي حلت (٣)
وان نار بالتنزيل محراب مسجد فما بار بالانجيل هيكل بِيعة
واسفار توراة الكليم لقومه يناجي بها الاحبار في كل ليلة
وان خر للاحجار في البُدّ عاكف فلا وجه للانكار بالعصبية
وان عبد النار المجوسُ ـ وما انطفت كما جاء في الاخبار في ألف حِجة ـ
فما قصدوا غيري ـ وان كان قصدهم سواي ـ وان لم يظهروا عقد نية (٤)

---

١) كل ما في هذه العالم من جليل وقليل في مختلف صوره عمل الله الواحد ، ولكنه يفعله وهو يتجلى بحجب مختلفة (ينظم الشعر في حجاب شاعر ، ويعتني بالمريدين في حجاب شيخ ، ويبنى الهياكل في حجاب البناء ، الخ) .

٢) جميع اعمال البشر (حتى ما تناقض منها) مظهر لقدرة الله وارادته ، فالانسان في مجالس العبادة وذكر الله يتمم جزءاً من ارادة الله فيه ، وفي شرب الخمر (حقيقة او مجازاً) يتمم الجزء الباقي من ارادة الله ايضاً .

٣ـ٤) ويرى ابن الفارض ان جميع اشكال العبادة يقصد بها الله ، وان كان اهل كل دين لا يعرفون الا « الههم » الماثل امام عيونهم : الصنم النار ، الشمس ، الخ . فالله سبحانه وتعالى هو الذي عقد الزنار (اراد ان يكون في العالم نصارى) وكذلك تلاوة القرآن وترتيل الانجيل وقراءة التوراة والسجود للبُد (الصنم) وعبادة النار لا يقصد بها الا عبادة الله الواحد ، وان كان الذين يفعلون هذه الاشياء المختلفة لا يشعرون انهم يعملون عملاً واحداً في جوهره .

ولو انني وحّدت ألحدت وانسلخـ ـت من آي جمعي مُشركاً بي صنيعتي(١)
وفي عالم التّذكار للنفس علمها الـ ـمُقدّم تستهديه مني فتيتي (٢)

---

١) ولو اننى اعتقدت ان « لله » شكلا واحداً لكنت ملحداً (اذ كنت منكراً للاشكال الاخرى التي يتجلى الله بها، فانكر الله نفسه حينئذ) اذا اعتقدت ان الله واحد (متميز من كل شيء) اكون قد اثبت للعالم وجوداً مستقلا بجانب وجود الله المستقل ، فكأنى جعلت خلق الله شريكاً لله في الوجود . لاحظ ان ابن الفارض يتكلم هنا بلسان الله لأنه يعتقد بالاتحاد (بانه مع الله واحد في العدد ـ لا في الحقيقة) .

٢) في هذا البيت اشارة الى القول يقدم النفس على المذهب الافلاطوني الاسكندرانى (الافلاطونى الحديث) من ان النفس كانت منذ الازل في الملأ الاعلى تعرف جميع الصور المطلقة ، فابن الفارض يقول انه يعلم تابعيه العلم الذي يتذكره من وجوده الاول في الملأ الاعلى (مع الله) .

الفصل السابع

محيي الدين بن عربي

أ ـ ترجمته ، خصائصه ، آراؤه

ابو بكر بن عربي (بغير الف ولام ، كما اصطلح اهل المشرق على ذكره ، تمييزاً له من القاضي ابي بكر بن العربي) هو محمد بن علي بن محمد بن احمد بن عبدالله الطائي الحاتمي ، نسبة الى حاتم طي كما قالوا . وقد كان ابن عربي يُعرف ايضاً بابن العربي بالتعريف (١) كما رأى الشعراني (٢) بخطه هو . اما لقبه الكامل المشهور : « الشيخ الاكبر ذو المحاسن التي تبهر ، سيدي محيي الدين » ، وكذلك لقبه الآخر النادر « ابن افلاطون » (٣) فمن صنع الاعصر المتأخرة .

ولد ابن عربي في مُرسِيَة (جنوبي شرقي الاندلس) في ١٧ رمضان ٥٦٠ (٢٨ تموز ١١٦٥) ، ونشأ في اسرة غنية ولكنها كثيرة التدين . وهكذا عاش ابن عربي منذ نشأته الاولى عيشة صوفية (١) . ولما بلغ ابن عربي الثامنة من عمره (٥٦٨ هـ = ١١٦٣) احوال مرسية السياسية كثيراً فانتقلت اسرته الى اشبيلية . وهنالك بدأ

---

١) راجع نفح الطيب ١ : ٤١٠ س ، Enc. Isl. II 361, Nykl y352

٢) ٢ : ٢٠٨ ، ولعله رآها في الفتوحات ٤ : ١٧٠ ، سطر ٣ .

3) Asin Palacios 33

4) ibid 35

صاحبنا دراسته (١) ثم تابعها في قرطبة وفي مرسية ايضاً (٢) . وفي قرطبة لقي ابن عربي، وهو لا يزال حدثاً ، ابن رشد اعظم فلاسفة الاسلام واحد عظماء الفلاسفة في العالم . وكان ابن رشد يومذاك قاضي قرطبة (٣) . اما دراسة ابن عربي فتناولت الفقه والحديث وسائر العلوم الدينية .

ولما بلغ ابن عربي الثلاثين من عمره كثر تطوافه في العالم الاسلامي خارج الاندلس . ففي عام ٥٩٠ هـ (١١٩٤) جاء الى افريقية ليجتمع بالصوفي الاتحادي المشهور أبي مدين شعيب بن الحسين (٤) . وكثر تردد ابن عربي بين العدوتين — عدوة الاندلس وعدوة افريقية — من سنة ٥٩٠ الى ٥٩٨ هـ (١١٩٤ — ١٢٠١ م) كما نرى في الفتوحات (٥) . واخيراً عظم شوقه الى زيارة المشرق فعزم منذ ٥٩٧ هـ (١٢٠٠ م) على الرحلة اليه ، ولكن يظهر من الفتوحات انه كان لا يزال في تونس حتى عام ٥٩٨ (١ : ٨٣٨) ، ثم غادر تونس في اواخر هذه السنة نفسها الى مكة حيث مكث من ٥٩٨ الى ٦٠٠ (فتوحات ١ : ١٢٦ ، ٢ : ٢٠ ، ٥١٢ ، ٤ : ٧١٦) الى ما بعد ظهور الطاعون في الطائف وحدوث الفتنة في اليمن (٦) .

وفي مكة تدله ابن عربي بحب غاده حسناء هي ابنة الشيخ مكين الدين ابي شجاع

---

٢) فوات ٢ : ٣٠١

٣) فتوحات ١٩٩ . كان ذلك حينما كان ابن رشد قاضي القضاة في قرطبة نحو ٥٧٩ هـ (١١٨٣ م) (Enc. Isl. II 410)

٤) ولد ابو مدين قرب اشبيلية وتوفي ٥٩٤ هـ (١١٩٧ — ١١٩٨ م) قرب تلمسان في الجزائر — شمالي افريقية

٥) راجع الفتوحات ١ : ٧٢٤ ، ٨٣٨   cf. Asin Palacios 60,64, 68

٦) يذكر ابو الفداء فتنة اليمن هذه في اخبار سنة ٥٠٩ هـ .

زاهر الاصفهاني نزيل مكة، ونظم ديوانه «ترجمان الاشواق» تشبيباً بها. ومع ان يعترف انه نظم هذا الديوان (ص ١٠ ــ ١٢) في الغانية الاصفهانية فانه يجب من القارىء الا يذهب ظنه الى ما لا يليق بالنفوس الابية . الا ان هذا لم يجده نفعاً، ونما القول في ذلك الحب الغريب فاضطر ابن عربي الى مغادرة البيت الحرام .

وفي سنة ٦٠١ هـ (١٢٠٤ م) نراه في بغداد ثم في الموصل ثم نجده سنة ٦٠٣ هـ (١٢٠٦) في مصر القاهرة . الا انه يغادر القاهرة الى الاسكندرية ليركب منها البحر الى مكة ، فاذا به هناك سنة ٦٠٤ هـ (١) .

ويستمر ابن عربي في تنقله فاذا به في قونيــة (آسية الصغرى) سنة ٦٠٧ هـ (١٢١٠ م) ثم في بغداد مرة ثانية سنة ٦٠٨ هـ و ١٢٠١ م (الفتوحات ٢ : ٦٩٨) . ثم نجده في مكة مرة ثالثة سنة ٦١١ هـ (١٢١٤) . وفي هذه السنة نفسها كان ايضاً في حلب .

واخيراً استقر ابن عربي في دمشق حيث توفي في ٢٨ ربيع الثاني (١) سنة ٦٣٨ (١٦ تشرين الثاني ١٢٤٠) ودفن في سفح جبل قاسيون في الحي الذي يعرف اليوم باسم « الصالحية » . ومقامه هنالك مزار عظيم ، وفيه فقراء ــ ومتظاهرون بالفقر ايضا ــ يعيشون على ما يصل الى ذلك المقام من الصدقات .

ويلاحظ ان ابن عربي لم يعد قط الى الاندلس بعد ان غادرها الى المشرق (٣) . ولقد تزوج ابن عربي ، وكان له ولد اسمه سعد الدين (٤) . ولكن لا يعرف له اليوم عقب .

---

١) Asia Palacios 85-6 والفتوحات ٢ : ٤٩٥

٢) فوات ٢ : ٣٠١ س

٣) نفح الطيب ١ : ٤٠٤ ، ٤١١ ع ، Enc. Isl. II 361

4) Nykl 352

عناصر شخصية — يختلف ابن الفارض من ابن عربي — مع انهما عاشا في عصر واحد وماتا في سنتين قريبة احداهما من الاخرى — في امور كثيرة : كان ابن عربي اعظم نشاطاً واعمق تفكيراً (او اوسع خيالا على الاصح)، وكذلك عبر ابن عربي عن آرائه — او عن خيالاته — بالنثر في الاكثر فكان اكثر حرية في اختيار الفاظه وسياقة تراكيبه على ضعفها ايضاً .

على ان الفارق الاساسي — فيما ارى — كان في ان ابن الفارض عاش عيشة شخصية تتفق مع تصوفه ، فشعر ابن الفارض صورة لابن الفارض . اما ابن عربي فقد عاش عيشة حرة وخاض في الدنيا ، اذ كان في اول امره يكتب الانشاء لبعض ملوك العرب (في الاندلس ؟) ، ثم تزهد وتعبد (الشعراني ٢ : ٢٠٨) .

ولما جاء ابن عربي الى مكة في المرة الاولى (٥٩٨ هـ) تدله بحب ابنة الشيخ مكين الدين ابي شجاع زاهر الاصفهاني نزيل مكة ، وتغزل بها . الا ان نيكلسون (١) يريد ان يدافع عن ابن عربي وان يعلن ان قصائد ابن عربي في ابنه الشيخ مكين الدين ذات معان صوفية خالصة . ولقد كانت نفس ابن عربي تنازعه الى حبه القديم فيعود الى مكة مرة بعد مرة . ومع اننا نحن ايضاً نرى في بعض مقطوعات « ترجمان الاشواق » نفحة صوفية ، فاننا لا نشك في ان بعض اوصافه ومعارضاته لنفر من شعراء الغزل العذري والغزل الصريح — بعد مقارنة ذلك كله بآرائه الحقيقية في الحب الالهي — توحي بانه كان « مدلهاً فعلاً بالغانية الاصفهانية » .

ولما عوتب ابن عربي في هذا الغزل الذي طوى عليه ديوان ترجمان الاشواق اعتذر لذلك بان اشعاره كلها معارف الهية في صور مختلفة من تشبيب ومديح ومن اسماء نساء وصفاتهن واسماء انهار واماكن . ثم عكف وهو في حلب نحو ٦١١ هـ على شرح هذه الديوان شرحاً صوفياً سماه « الذخائر والاعلاق في شرح ترجمان الاشواق (٢) » . والى هذا احب

---

1) Enc. R.E. VIII 907 a

٢) ترجمان الاشواق ٤٦ ، الفتوحات ٣ : ٧٣٩ ، Enc. Isl. II 362

نيكلسون ان يذهب ايضاً (١) ، مع ان انفاس الهوى تعبق في ترجمان الاشواق عبقاً شديداً .

واذا نحن تأملنا هذا كله ورأينا ميل ابن عربي الى المباسطة والمرح (٢) ادركنا بجلاء ان ابن عربي في المتصوفين كان كأبن سينا فى الفلاسفة : حياته العملية فى واد ، وآراؤه النظرية فى واد آخر .

آثاره — وبينما نرى ابن الفارض لم يترك لنا الا ديوانا صغير الحجم نرى ابن عربي يخلف من الكتب ما يعجز عن مثله الرجل العادي . وكتب ابن عربي كثيرة ، فصّل بروكلمن عناوين ما بقي منها فى المكاتب المختلفة فكانت مائة وخمسين كتاباً (٣) ، ولكنه لم يزد عليها شيئاً فى الملحق (٤) . اما ابو العلا عفيفي فاورد فى « تصديره » لكتاب فصوص الحكم (٥) الاحصاءات المختلفة لكتب ابن عربي وبينها احصاء عبد الرحمن الجامي (٦) وهو خمسمائة كتاب ورسالة .

وقد طبع لابن عربي عدد كبير من كتبه عدّد منها يوسف اليان سركيس فى معجمه المطبوعات العربية المطبوع عام ١٣٤٦ هـ = ١٩٢٨ م ثمانية وعشرين كتاباً (١ : ١٧٥ — ١٨٠) . ونلاحظ ان بعض هذه الكتب فى الحقيقة « مجاميع » يضم كل مجموع منها بضع رسائل .

وجميع كتب ابن عربي فى التصوف ، ومنها ما هو شعر ، ومنها ما هو نثر . الا ان

---

1) Enc. R,E. VIII 907 a

٢) فتوحات ١ : ٦٩٩

3) GAL I 441 - 8

4) GAL, Suppl. I 790 - 91

٥) ص ٥

٦) راجع الكلام على الجامي ، ص ١٣١

اكثر كتبه موشحة بالاشعار . اما شعر ابن عربي فقصائد فى الاكثر وموشحات (١) . فى الاقل .

ومن اشهر كتب ابن عربي :

١ — الفتوحات المكية وهو اعظم كتبه واشهرها واوسعها ، جمع فيه علوم الصوفية ، او علوم الدين كلها معالجةً من ناحيتها الصوفية ، وفيه شيء كثير من حوادث حياته .

٢ — فصوص الحكم ، وفيه كما يعتقد ابو العلا عفيفي خلاصة مذهب ابن عربي ، وفي نظرية الاتحاد (وحدة الوجود) على الاخص .

٣ — ترجمان الاشواق وهو مجموع قصائد نظمها في ابنة الشيخ مكين الدين الاصفهاني نزيل مكة .

٤ — الذخائر والاعلاق في شرح ترجمان الاشواق ، وهو شرح صوفي لترجمان الاشواق .

٥ — كتاب الاخلاق ، وهو مزيج من السياسة المدنية والاخلاق الاجتماعية . اما الناحية الصوفية فيه فمغمورة .

٦ — ديوان ابن عربي او الديوان الاكبر

٧ — روح القدس

٨ — محاضرات الابرار ومسامرات الاخيار

٩ — مشكاة الانوار في ما رُوى عن الله عز وجل من الاخبار

١٠ — التدبيرات الالهية ، باصلاح المملكة الانسانية

---

١) راجع ايضاً Nykl 351

١١ ـــ مواقع النجوم

١٢ ـــ كتاب العظمة

وهكذا نجد ان ابن عربي من اعظم مؤلفي الصوفية ، او من اعظم المؤلفين على الاطلاق انتاجاً (١) .

اسلوبه ـــ كان ابن عربي « وجدانياً » في كل ما خط بيمينه : كان شعره وجدانياً ، وكان نثره ايضاً وجدانياً ، على الرغم من انه اراد ان يبسط خيالاته الصوفية في شعره وفي نثره على السواء .

اما شعره خاصة فضعيف على وجه العموم ليس فيه عبقرية ابن الفارض . واذا نحن استثنينا بضعة مقاطع عذبة في ديوانه « ترجمان الاشواق » ، جاءت عذوبتها من طبيعة موضوعها ومن محاولة تقليد شعراء الغزل المشهورين ومعارضتهم ، رأينا كثيراً من الشعر الذي وشى به ابن عربي « الفتوحات المكية » خاصة او « فصوص الحكم » غثا جافاً كثير الخطأ اللغوي والنحوي ، مع الاضطراب في الوزن احياناً . امـــا الرمز والتعقيد وغموض المعنى وترديد المعاني وتكرارها فاشياء تصم الادب الصوفي كله ، وهي في ادب ابن عربي اشد بروزاً . ويجب الا يغيب عن بالنا شيوع الصناعة اللفظية والصناعة المعنوية في الادب الصوفي شعراً ونثراً ـ وكذلك كان ادب ابن عربي .

واما نثره خاصة فهو ، وان كان امتن من شعره ، فانه غير متسق بل هو كثير الغموض والتعقيد مختلف التأويل . قد يكون للكلمة الواحدة فيه معانٍ متعددة بحسب مواقعها في الجمل المختلفة ، او يكون للكلمات المختلفة ايضاً معانٍ متشابهة في الجمل المتفرقة . ولعل اعظم ما يجعل اسلوب ابن عربي غامضاً ـ فوق ما فيه من الرمز وضرورة التأويل الباطني ـ انه « اسلوب برسامي » اذ هو في الحقيقة « نتش من هنا وهناك » ينتقل ابن عربي فيه من الكلام على الله الى الكلام على الرسل فالعالم فالنفس

---

١) فوات ٢ : ٣٠٢ ، Nykl 352, Enc. Isl.¹II 362

فالنحو فالبلاغة وما الى ذلك انتقالاً سريعاً غير متسق . ثم انه لا يجمع آراءه المتشابهة كلها في مكان واحد ، بل حرص على ان يفرق معالجة النظرية الواحدة كنظرية « الاتحاد » (وحدة الوجود) مثلاً في اماكن مختلفة من كتب مختلفة حتى يعمّي مقاصده على القارىء الذي لم يرتض بعلوم الصوفية .

مقامه في التصوف ــ والاجماع واقع بين جميع مؤرخي الصوفية على ان ابن عربي بلغ بنثره على الاخص ذروة التفكير الصوفي (او الخيالات الصوفية على الاصح) . ويجعله نيكلسون أعظم متصوفي الاسلام (١) بعد ان عرّج على القول بان متصوفة الاسلام كان لهم من الحرية فى التعبير عن آرائهم ما لم يكن لانداده‍م من النصارى ، ذلك لان متصوفي النصارى كانوا مقيدين بولائهم للكنيسة الكاثوليكية طوال العصور الوسطى .

اما براون فكان اكثر اقتصاداً في حكمه العام فقال عنه انه اعظم متصوفة العرب ومن اعظم الصوفيين الذين ظهروا فى الاسلام . على ان براون نفسه عاد بعد بضع صفحات فقال : « وليس فى الاسلام صوفي ــ اذا استثنينا جلال الدين الرومي ــ كان له ولتآليفه من الاثر ما كان لابن عربي » على الرغم من انه لم يُدرس بعد دراسة وافية حتى في اوروبة (٢) . ويكفي ابن عربي فخراً انه اثر في صوفيي العرب والفرس تأثيراً كبيراً ، ثم كانت خيالاته عنصراً أساسياً في بناء الكوميدية الالهية لشاعر ايطالية العظيم ، دانتي (٣) .

---

١) نيكلسون ثقة الباحثين في التصوف ، وبما انه هو كاتب مقال دائرة معارف الدين والاخلاق .Enc. R.E ودائرة المعارف الاسلامية .Enc. Isl ، فان آرائه هنا وفي كتبه متشابهة .

٢) راجع براون Browne

٣) ان اوفى ما كتب في هذا الموضوع كتاب للمستشرق الاسباني آسين بالاسيوس Miguel Asin Placios اسمه « الاسلام والكوميدية الالهية » وهو منقول الى الانكليزية ايضاً .

ولقد اطلق ابو العلا عفيفي العنان لاسلوبه حينما قال في تصديره لكتابه فصوص الحكم (ص ٨) : « وليس ما خلّفه شعراء الفرس من تراث شعري صوفي رائع سوى صدى لتلك المعاني التي ابتكرها صاحب الفصوص وورثتها عنه العبقرية الفارسية فابدعت في تصويرها وفي اساليب التعبير عنها » .

اما العرب فاتخذوا من مقام ابن عربي في التصوف موقفاً آخر، اذ انقسموا فيه قسمين : قسماً عده في الاولياء، وقسماً عده في الملاحدة . ولقد اجمل الشعراني ذلك فقال (١ : ٢٠٨) « اجمع المحققون من اهل الله عز وجل على جلالته في سائر العلوم .... وما انكر من انكر عليه الا لدقة كلامه ... وقد ترجمه الشيخ صفي الدين بن ابي منصور وغيره بالولاية الكبرى والصلاح والعرفان والعلم ، فقال عنه : هو الشيخ الامام المحقق رأس اجلاء العارفين والمقربين صاحب الاشارات الملكوتية والنفحات القدسيـــة والانفاس الروحانية والفتح الموفق والكشف المشرق .... وهو احد اركان هـــذا الطريق . وكذلك ترجمه .... محمد بن اسعد اليافعي وذكره بالعرفان والولاية . ولقبه الشيخ ابو مدين بسلطان العارفين » . ثم يتناوله الشعراني نفسه بالقول فيقول : « وكلام الرجل ادل دليل على مقامه الباطن ، وكتبه مشهورة بين الناس لا سيما بارض الروم .... واحتاج الى الحضور عنده (لطلب كراماته) من كان ينكر عليه من القاصرين بعد ان كانوا يبولون على قبره .... وكان الشيخ عز الدين بن عبد السلام شيخ الاسلام بمصر المحروسة يحط عليه كثيراً ، فلما صحب الشيخ ابا الحسن الشاذلي وعرف احوال القوم صار يترجمه بالولاية والعرفان والقطبية .... وقد سطرنا الكلام على علومه واحواله في كتابنا تنبيه الاغبياء على قطرة من بحر علوم الاولياء ... » اه .

وكذلك دافع عنه المقري بعد ان ذكر اختلاف الناس في امره (١) . واراد

---

(١) نفح الطيب ١ : ٤١٠ ـ ٤١٢ ، ٤١٣ س ٤١٥٦ .

ابن شاكر الكتبي ان يدافع عنه ايضاً فقال (١) : « ولولا شطحه في الكلام لم يكن به بأس ، ولعل ذلك وقع منه في حال سكره وغيبته » .

١.١ الرجل الذي شهر على ابن عربي حرباً عواناً لا هوادة فيها ولا لين فهو شيخ الاسلام تقي الدين بن تيمية ، فهو يروي اقوال المنكرين عليه ثم يهاجمه اشد المهاجمة لانه كان يقول بالاتحاد والحلول وبقدم العالم ويتهاون في امور الشرع ، مع انه لا ينكر عليه ان ذو خيال واسع (٢) .

آراؤه — قال المقري في نفح الطيب (١ : ٤٠٥) عن ابن عربي انه « كان ظاهري المذهب في العبادات باطني النظر في الاعتقادات » . ولقد تناول هذه الجملة جميع الذين كتبوا في ابن عربي (٣) ، اذ من هنا تتفرع آراؤه كلها . ولا ريب في ان ابن عربي خرج بالتصوف من حركة زهدية الى شبه نظام فلسفي (او خيالي على الاصح) مبني في الاكثر على التخيير . اما عقدة هذا الكلام فكانت القول « بالاتحاد » او ما يعبر عنه (٤) احياناً « بوحدة الوجود » . ولقد أراد ابن عربي ان يمزج الفقه الاشعري بالفلسفة — كما فعل نفر غيره من فلاسفة الاسلام — متأثراً في ذلك بالمذهب الاسكندراني او الافلاطونية الحديثة (٥) .

اما مفردات آرائه فلا سبيل الى حصرها ثم تعدادها . وليس من سبيل ايضاً الى جمع نظامه الخيالي في إطار مستوي الجوانب لاربعة اسباب :

اولها — ان تآليف ابن عربي كثيرة جداً لا تقل الآن عن مائة وخمسين ، وربما يكون قد ضاع منها شيء غير قليل ايضاً .

---

١) فوات ٢ : ٣٠١

٢) راجع مجموع ابن تيمية ٢٢٢ ، ٣ : ١٣١ ، ١٣٢ .

٣) فوات ٢ : ٣٠١ Lit.Hist 401 الخ .

4) Cf Lit. Hist 401 - 2, 404

1) Nicholson, in Enc. R. E. VIII 908 a

ثانياً ــ ومع ان كتبه كلها في فن التصوف، فان « صور آرائه » متشعبة متشابكة لا يمكن ترتيبها ثم تفريعها بوجه من الوجوه ، ولذا لا تمكن معارضتها ومقارنتها للموازنة بينها .

ثالثاً ــ ان هذه الآراء في الحقيقة « خيالات وهمية واستعارات لغوية » ، وهذه عادة لا يمكن ان تقاس بمقاييس ثابتة . اضف الى ذلك ان ابن عربي يجري خيالاته واستعاراته هذه في لغة غامضة مثقلة بالرموز .

رابعاً ــ ولو فرضنا ، للجدل ، ان انساناً أضاع عمره في محاولة التغلب على الاسباب الثلاثة السابقة ، فان الفائدة العملية من ذلك ضئيلة جداً ، اذ لن تزيد تلك الفائدة عن رسم صورة مضطربة لشخص واحد .

من أجل ذلك كله لا نجد بداً من الاكتفاء باختيار بضعة اوجه من « خيالات » ابن عربي ثم « وصفها » وصفاً يقربها من ذهن القارىء قدر الامكان :

١ ــ التصوف ــ يقول ابن عربي (فتوحات ٢ : ٣٥١ ، ٣٥٢) :

« التصوف خلق يتشبه به الانسان بخالقه :

ان التصوف تشبيه بخالقنا لانه خلقٌ ، فانظر ترى عجبا (١)

وزاد في مكان آخر من الفتوحات شرحاً (٢) فجعل التصوف الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً وباطناً ، وهي « الاخلاق الالهية » . . . . و (التصوف) عندنا الاتصاف باخلاق العبودية وهو الصحيح فانه أتم .

من هنا نستطيع أن نفهم طموح ابن عربي . ان تصوف ابن عربي ليس زهداً ولا

---

١) كذا في الاصل ، ولو قال : فانظر تر العجبا ، او فانظر تجد عجبا لجاء البيت صحيحاً من حيث الاعراب ولما اختلف وزنه .

٢) التعريفات ١٢٠

تقشفاً ، ولكنه اتجاه عقلي خاص يرمي الى اثبات شخصية الانسان فى الوجود الالهي ، على ما سنرى في بسط نظرية الاتحاد .

٢ — الاتحاد — الاتحاد ، او نظرية وحدة الوجود (كما تُعرف ايضاً) ، خيال يقوم على ان هذا العالم المختلف في اشكاله ، ليس سوى مظاهر متعددة لحقيقة واحدة هي الوجود الالهي . ومن هذه النظرية تفرعت جميع آراء ابن عربي وخيالاته ، لانها في الحقيقة عقدة نظامه الصوفي (١) .

يرى ابن عربي ان الوجود في جوهره واحد (٢) ، وان « وجود » الاشياء جميعها انما هو الله ، ليس ثمت شيء غيره : ان كل الاشياء وحدة في جوهرها ، حتى ان كل جزء من العالم انما هو العالم كله (٣) .

يقول ابن عربي فى الفصوص (ص ٧٦ — ٧٨) : « ... ما ثَمّ الا هو .... وما هو الا هو .... وهو من حيث الوجود عين الموجودات : فالمسمى مُحدَثات .... ليست الا هو ... وان الحق (الله) المنزّه هو الخلق (العالم) المشبّه » . فالعالم ظل الله (ص ١٠١ س) ... فهو هو لا غيره . فكل ما ندركه فهو وجود الحق فى اعيان الممكنات .... فمن حيث احدية كونه ظلا هو الحق ، لانه الواحد الاحد . ومن حيث كثرة الصور هو العالم » . وعلى هذا ليس للعالم وجود حقيقي ، وهذا الوجود الخارجي الذي نشعر نحن به بحواسنا ونسميه « عالماً » ليس سوى خيال (ص ١٠٣) . فالله هو عين الاشياء .... وعين الوجود . ولذلك كان حفظه الاشياء كلها حفظه لصورته حتى لا تكون تلك الاشياء غير صورته ، اذ العالم صورته ... وهو الكون كله (ص ١١١) .

---

1) Cf. Lit. Hist. 401 - 2

2) Enc. Isl. II 361

3) Macdonald 262

فاذا اعتبرنا هذه الاقوال وما شابهها فى فصوص الحكم وفي الفتوحات المكية ثم احببنا ان نعبر عنها تعبيراً ابسط قلنا :

يرى ابن عربي هذا الوجود « كُلاًّ » واحداً ، ولكن يسميه اسمين متقابلين . ينظر ابن عربي الى « مظاهر » الوجود فيراها متعددة مختلفة : جبالاً وانهاراً واشجاراً وحيواناً وبشراً وكواكب ، فيسمى هذه الاشكال المختلفة « الخلق » اي العالم . ثم يعود فيرى ان هذه الاشكال المختلفة ليست إلاّ « مظاهر » لذات واحدة (لعلة واحدة ، لحقيقة واحدة) يسميها « الحق » (الله) .

« فالحق » اذن عند ابن عربي غير « الخلق » . ولكن بما ان الخلق لا يمكن ان يوجد الا بوجود الحق (لان الحق سبب له وعلة لوجوده) ، وبما ان الحق لا يمكن ان يتجلى (يبدو ، يظهر ، يُعرف) الا اذا « هو » أوجد « العالم » ، فان هذا الوجود المزدوج من الحق والخلق يشكل « وحدة » . ومع ان ابن عربي يصرح بوجود هذين الجزأين فى الوجود ، فانه لا يجعلها متساويين . ان الحق عنده اهم من الخلق لأن السبب — فى الفلسفة — اهم من المسبَّب عنه . ولكن الخلق ليس اقل قيمة من الحق ، لانه السبيل الوحيدة لمعرفة الحق .

بمثل هذا التلاعب فى الالفاظ يريد ابن عربي ان يقول لنا ان الله تجلى في هذا العالم يومَ خلقه حتى ليستحيل علينا الآن ان نرى العالم من غير ان نرى الله متجلياً في كل جزء من اجزائه ، وكذلك يستحيل علينا ان ندرك وجود الله اذا لم نحاول ذلك من خلال هذا العالم المحسوس .

بين الاتحاد والحلول

هنالك فرق بين الاتحاد والحلول : الاتحاد هو شيوع الالوهية فى العالم كله ، اما الحلول فهو نزول الاله فى شخص من الاشخاص مرة بعد مرة ، كأن يتخذ الله عدداً من اشخاص الناس او اعيان الوجود الطبيعية حجبا يتقلب فيها . وبما ان الحلول قريب

من الاتحاد (لأن الاتحاد شيوع عام والحلول نزول خاص) ، فان ابن عربي لما اتهم بالقول بالاتحاد — عند رجال الدين — اتهم ايضاً بالقول بالحلول .

غير ان ابن عربي يريد ان يبرىء نفسه من التهمتين معاً (١) ، ولكنه بينما يحرص على ان يتظاهر بدفع تهمة الاتحاد يقول ضِمناً بالحلول (الفتوحات ٤ : ٥٠١) :

« فانظروا في تُبصروا حكمة الحق حكمتي .
لا تقل باتحادنا فتكذِّبك نشأتي .
انا ان كنت بيته فهو بالشرع قِبلتي » .

ويقول في مكان آخر من الفتوحات (٤ : ٤٢٣) : « .... فعددته الاماكن لما انزل نفسه منزلة الساكن .... يتقلب في جميع الاحوال ويقبل التصرف في جميع الاموال » .

فاذا نحن تخلينا عن عاطفتنا الجدلية واضربنا عن التلاعب بالالفاظ ادركنا تمام الادراك ان ابن عربي يرى بوضوح ان الوجود الوحيد هو هذا العالم المحسوس ، وان هذا العالم المحسوس بدوره حقيقة ثابتة . ثم ان على الانسان ألاّ يفرق بين المظاهر المختلفات التي يراها في هذا العالم لانها كلها في جوهرها واحدة : وجود ! فالوجود في جوهره الواحد هو الله ، والوجود في مظاهره المتعددة هو العالم .

ثم نعود مع ابن عربي فنقول : اذا اعتبرنا مظاهر الوجود مجموعةً فنحن نقول بالاتحاد ، واذا اعتبرنا مظاهر الوجود واحدةً وفضلنا بعضها على بعض من حيث بروز الحقيقة الوجودية لعيوننا في زمن دون زمن فنحن نقول بالحلول .

* * *

---

١) كذلك اراد ابن الفارض ان يدفع عن نفسه ايضاً تهمة القول بالحلول (راجع ما فوق ، ص ١٤٨ س) .

اذا كان هذا رأي ابن عربي في الوجود عموماً ، فما رأيه اذن في الله والعالم والرسل والاديان والانسان والاخلاق وما سوى ذلك من فروع التفكير العقلي ووجوه الوازع الاجتماعي ؟

أ — الله

يصعب ان نعالج « الله » في مذهب ابن عربي معالجة مطلقة ، بل يجب ان نعالجه في موازنة تتناول الحق والخلق (الله والانسان) في وقت واحد . ولكن يجب ان نقول اولاً ما يلي :

١) ينطلق ابن عربي من القول بان الله يُدرك من طريقين ، اولاهما طريق المعتقدات : وذلك انه « لا بد لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع بها اليه ويطلبه فيها (يتخيله على صورة ما) فاذا تجلى له الحق (الله) فيها عرفه وأقرّ به ، وان تجلى له في غيرها انكره وتعوذ منه واساء الادب» . فاله المعتقدات من صنع خيال البشر ، كل يتخيل الله على ما يبلغ اليه علمه واجتهاده وحاجاته (١) . وابن عربي لا يحفِل بهذه الصورة من صورتي الله ، لانها لا تدل على الله ولكن تدل على عقلية اصحاب الاديان المختلفة من العامة .

٢) وعقيدة ابن عربي فى « الله المطلق » ترجع الى رأيه فى « الاتحاد » (وحدة الوجود) . اذا لم يكن ثمت سوى وجود واحد ، فهذا الوجود فى جوهره هو الالوهية ، من اجل ذلك يرى ابن عربي هذا الله « الحق » فى كل صورة . فالصنم والنار والعجل الذي عبده بنو اسرائيل والشمس والكواكب التي عبدها الاقدمون كلها فى الحقيقة صور لله ، ولا يجوز لاحد ان يسفه رأي غيره اذا كان غيره يعبد صورة لله تختلف من الصورة التي يتخيلها هو .

---

١) راجع الفصوص ١١٣ والفتوحات ١ : ٦١

وهكذا ينهي ابن عربي كتاب فصوص الحكم (ص ٢٢٦) بقوله : واله المعتقد مصنوع للناظر فيه (اي من صنع الذي يعتقد به ومن خياله) ولذلك تأخذه الحدود (يمكن ان يوضع له تعريف)، وصاحبه جاهل بحقيقة الالوهية . اما الاله المطلق الذي يعرف في كل صورة وفي كل معتقد فلا يسعه شيء لانه هو عين الاشياء وعين نفسه ايضاً

ب – الحق والخلق (الله والعالم – الانسان)

ومن نظرية ابن عربي في « الاتحاد » تتفرع عقيدته في « الحق والخلق » اي في صلة العالم (والانسان خاصة) بالله . قال ابن عربي (الفصوص ٣٨ـ ٥٠، ٥٥ ـ ٥٦) :

« لما شاء الحق (الله) ... ان يرى عينه (نفسه) في كون (عالم) جامع يحصر الامر كله .... ويظهر به سره .... اقتضى الامر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة ... وسُمّي آدم انساناً وخليفة .... وهو (اي آدم) للحق بمنزلة انسان العين من العين .... فبه ينظر الحق الى خلقه فيرحمهم .... فآدم (اذن، في الحقيقة) ما هو الا عين جمعه بين الصورتين : صورة العالم وصورة الحق، .... ولهذا كان آدم خليفة الله في هذا العالم .... فآدم هو الحقُ والخلقُ .... »

على ان ابن عربي لم يقصد بآدم « آدمَ » الذي وردت به الاخبار الدينية، بل يقصد به « النوع الانساني » . ولذلك تخيل ابن عربي الوجود مؤلفاً من جزأين : من ذات ومن مظهر، فالذات مجردة من المظهر هي الله . والمظهر الذي هو صورة تلك الذات فقط هو العالم . اما الوجود المؤلف من صورة الذات في مظهر العالم فهو الانسان . ولهذا قال ابن عربي (الفصوص ٩٠ ـ ٩٢) : « قال سهل (التُستَري) : ان للربوبية سراً، هو انت .... (وخاطب الله الانسان فقال :) لا أُعرَف الا بك، ولا تكون الا بي . فمن عرفك عرفني .... (وعاد ابن عربي الى مخاطبة الانسان فقال :) فانت عبد وانت رب .... وانت رب وانت عبد .... »

ج – الانسان الكامل

رأينا ان ابن عربي رمز بآدم الى النوع الانساني ، فالانسان الكامل عنده ليس « آدم » المعروف في الاخبار الدينية بهذا الاسم ، بل « نوع الانسان » . على ان هذا النوع الانساني متفاضل بافراده ، فان بعض افراد الناس افضل من بعضهم الآخر . ومع ان وصف ابن عربي للانسان الكامل ينطبق على آدم ابى البشر – بالمعنى الذي قصده ابن عربي – وينطبق ايضاً على الانبياء والاولياء والمحبين المتصوفين (١) فان الانسان الكامل يتمثل في اسمى مظاهره بمحمد رسول الله .

هذا الانسان الكامل هو « العالم الصغير » ان النموذج المصغر للوجود كله ، بذاته الالهية وبظاهره الطبيعية . من اجل ذلك اذا تأمل الانسان نفسه فكأنما هو يتأمل الله ، واذا عرف نفسه فكأنما عرف الله سواء بسواء ، ولا غرو فالانسان (الكامل) عند ابن عربي هو الغاية القصوى من خلق هذا العالم ، ولذلك يقول ابن عربي في فصوص الحكم (ص ٧٥ ، ١٢٠ ، ١٩٩) : « ومن اعجب الامور كون الانسان اعلى الموجودات ، أعني الانسان الكامل .... وهو العارف الصوفي .... وليست صورة هذا الانسان الكامل سوى صورة الحضرة الالهية » .

د – الرسل والاولياء

للرسل عند ابن عربي عملان : التشريع ومعرفة الله . اما التشريع على لسان الرسول فينقطع بموت الرسول . ويرى ابن عربي ان الرسول قد يخطىء في التشريع وقد يصيب ، الا ان خطأه هنا لا يقدح فيه . ومحمد صلى الله عليه وسلم عند ابن عربي خاتم الرسل وافضلهم ، بل افضل الخلق لانه الانسان الكامل . اما معرفة الله فقد ترفع الرسول من الرسالة الى الولاية التي لا تنقطع بموته .

---

1) Cf Enc. Isl. II 510, Enc. R.E, VIII 908

اما الولاية فرتبة فوق الرسالة عند ابن عربي ، فالولي قد يكون رسولاً فيكون حينئذ افضل من الرسول الذي ليس بولي . على ان الولاية قد ينالها من ليس برسول. وكما ان محمداً خاتم الرسل فان ثمت خاتماً للاولياء — ويعني ابن عربي بذلك نفسه . اما الصلة بين خاتم الاولياء وبين الرسل ، او خاتم الرسل على الاصح ، فانها صلة دقيقة يمكن ان توضع على الشكل التالي :

ان خاتم الاولياء يطيع خاتم الرسل في الظاهر ، اي فيما يتعلق بالتشريع ، اما في الباطن فان خاتم الاولياء ارفع درجة ، ذلك لأن خاتم الرسل يأخذ وحيه بواسطة ملك من الملائكة ، اما خاتم الاولياء فيأخذه من منبعه الاصلي .

ويذكر ابن عربي بصراحة ان خاتم الرسل وخاتم الانبياء كانا قبل وجود آدم (١) .

هـ — الدين

« الدين دينان : دين عند الله .... ودين عند الخلق » .... فالدين عند الخلق هو ما جاء بالشرع والاحكام فانقاد الناس اليه كالصوم واقامة الصلوات . هذا الدين في الحقيقة من فعل الانسان ، هو يرتبه وينظمه ثم يفرضه على نفسه ويقوم به فيسعد (لأن الانسان يكون سعيداً اذا استطاع ان ينفذ ما تشتاق اليه نفسه) . ولما كان في هذا النوع من الدين مصلحة ظاهرة للناس فقد اقره الله تعالى وفرضه على القوم الذين وضعوه ، ثم طالبهم بالقيام به . وهكذا اصبح ديناً اي انقياداً وطاعة وعادة (راجع الفصوص ٦٤ — ٩٦) .

اما الدين الذي هو من عند الله فانه في « سره وباطنه تجلٍ في مرآة وجود الحق » . وهذا النوع من الدين ايضاً من فعل الانسان ، ولكنه يختلف من النوع الاول فيما يلي :

---

(١) راجع في ذلك كله فصوص الحكم ص ٦٢ — ٦٤ .

١) النوع الاول (دين الخلق) يأخذ بظاهر الدين ويتقيد فيه المتدينُ باحكام وفروض لا يجيز لاحد من قومه ان يخرج عنها . وهذا الدين يقابل (عند العامة) الهُ المعتقدات . ـــ وهو انواع الاديان المعروفة .

٢) والنوع الثاني (دين الحق) ينظر الى حقيقة الوجود ، ولا يتقيد صاحبه بشكل ما من اشكال اديان الخلق ، بل يراها كلها صحيحة . ذلك لان كل شكل منها هو في الحقيقة صفة ظاهرة من صفات الله تعالى التي يتجلى فيها لعباده . فالوحدانية اذن والثنوية من النور والظلمة ، ثم التثليث والتعديد ، ثم التنزيه والتشبيه ، ثم عبادة الاصنام والاوثان والنار والشمس والعجل الذي عبده بنو اسرائيل ، ثم المسجد والدير حتى الحانةُ ، هذه كلها في الحقيقة اوجه من هذا الوجود الشامل ، فهي اذن في جوهرها صفات صحيحة لله ، من اجل ذلك لا يجوز لاحد ان يكفّر احداً اذا رآه يعبد الله في شكل مغاير لما الفه هو (١) .

د — الحب الالهي

اشار ابن عربي الى الحب الالهي في كتاب فصوص الحكم (ص ٢٠٣ ـ ٢٠٥ ، ٢١٦ ـــ ٢١٩) . ولكنه فصّل الكلام عليه في الفتوحات المكية .

جعل ابن عربي الحب في الانسان نوعين : نوعاً طبيعياً يشارك فيه الانسانُ البهائم والحيوانات ، وحباً روحانياً ينفصل به الانسان عن الحيوانات ويتميز منها . اما الحب الطبيعي عموماً فهو الحب الذي يتطلب به المحب ارضاءَ نفسه ، بينما الحب الروحاني هو الذي يتطلب به المحب رضا المحبوب (فتوحات ٢ : ٤٣٢) .

---

١) راجع في ذلك كله : الفصوص ٦٨ ـــ ٧٤ ، الفتوحات ٤ : ٤٣١ ،
Macdonald 262 Enc· R.E. VIII 909, cf II 190.

وفي هذا الحب الروحاني حب يسمى « الحبُّ الالهي » ، وهو يُطلق على حب الله لنا ، او على حبنا لله ايضاً . اما حب الله لنا فقد صرح الله به في غير ما آية من آيات القرآن الكريم فقال : « ان الله يحب التوّابين ويحب المطّهرين ... ، ان الله يحب المحسنين .... فان الله يحب المتقين .... والله يحب الصابرين .... ان الله يحب الذين يُقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص » . كما انه سبحانه وتعالى قال ايضاً : « ان الله لا يحب المعتدين .... والله لا يحب كل كفار .... فان الله لا يحب الكافرين .... والله لا يحب الظالمين .... والله لا يحب المفسدين » .

ومع ان ابن عربي يستشهد بمثل هذه الآيات فانه يعتمد على آيتين كريمتين ينصان على الحب بين الله والناس ، هما :(١) « قل : ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يُحببكمُ الله .... فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه » (٤) . ولقد وصف الله سبحانه تعالى نفسه باسماء كثيرة منها الودود والمحب (فتوحات ٢ : ٤٢٥) .

والتعبير عن الحب الالهي لا يمكن ان يجري الا في اساليب الحب العادي ، فبعد ان يصف ابن عربي اقسام الحب ودرجاته وعلاماته (فتوحات ٢ : ٤٢٦ ـ ٤٢٧). ويضرب المثل على ذلك بليلى وقيس ، يقول في الحب الالهي خاصة : « الحب الحقيقي يستغرق حواسّ المحبوب وعقله فلا يرى (المحب حينئذ) الا محبوبه » (٢ : ٤٢٩) . بعدئذ يتكلم ابن عربي على حبه هو (لله) فيقول : « ولقد بلغ بي قوة الخيال ان كان حبي يجسّد لي محبوبي من خارج لعيني ـ فلا اقدر انظر اليه ، ويخاطبني وأُصغي اليه وافهم عنه . ولقد تركني اياماً لا أُسيغ طعاماً ، كلما قُدّمت لي المائدة يقف على حرفها وينظر الي ويقول بلسان اسمعه باذني : أتأكل وانت تشاهدني ؟ فامتنع من الطعام ولا اجد جوعاً وامتلئ منه ، حتى سمنت وغلت من نظري اليه ، فقام لي مقام الغذاء . وكان اصحابي واهل بيتي يتعجبون من سمني على عدم الغذاء ، لاني كنت ابقى الايام

---

(١) القرآن الكريم ٢ : ٣١ سورة آل عمران ، ثم ٥ : ٥٧ سورة المائدة ، راجع الفتوحات ٢ : ٤٥٢ ، ٤٥٤ ـ ٤٥٥ الخ .

الكثيرة ولا اذوق ذُواقاً ولا اجد جوعاً ولا عطشاً . لكنه كان لا يبرح نصب عيني في قيامي وقعودي وحركتي وسكوني » (فتوحات ٢ : ٤٢٩).

والله سبحانه يحب قوماً لصفة تقوم بهم كما انه يسلب محبته عن قوم لصفات تقوم بهم ايضاً . ويكون حب العبد لله باتباع رسل الله واداء الفرائض والنوافل لله ايضاً . من اجل ذلك قال الله عن نفسه : « لا يزال عبدي يتقرّب الي بالنوافل حتى احبّه . فاذا احببته كنت له سمعا وبصراً ويداً ومؤيّداً » . فاذا أدّى العبد الفرائض كلها ازداد حب الله لذلك العبد حتى انه ليريدُ حينئذ بارادته ويجعل له التحكم في العالم بما يشاء ، ولكن بمشيئة الله تعالى (٢ : ٤٢٦ ، ٤٥٠).

والحب الالهي لنا قسمان : ان يحبنا الله لنا ، او ان يحبنا لنفسه . اما حبه ايانا لنفسه فهو قوله عن نفسه : « احببت ان أعرف فخلقت الخلق ، فتعرّفت اليهم فعرفوني . . . . » . واما حب الله ايانا لنا (اي حباً بنا نحن) فكان بان عرّفنا الاعمال التي تؤدي الى سعادتنا ثم الى نجاتنا من الامور التي لا توافق اغراضنا ولا تلائم طباعنا (٢ : ٤٣٢).

ويفلسف ابن عربي الحب الالهي على اساس الجمال ، فيقول : (فتوحات ٢ : ٤٥٦) « والصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ان الله جميل يحب الجمال » . فنبهنا بقوله هذا الى حبه ، فانقسمنا قسمين . فمنا من نظر الى جمال الكمال وهو جمال الحكمة فاحب الله في كل شيء ، ذلك لان كل شيء في هذا العالم محكم الصنع ، ثم هو صنع صانع حكيم . ومنا ايضاً من لم يبلغ الى هذه المرتبة من فهم « جمال الكمال في العالم » فأُمِر بان يعبد الله كانه يراه (١) . ثم يتابع ابن عربي تحليل هذا الجمال فيقول : ان العالم خلقه الله في غاية الاحكام والاتقان . . . . والله خلق آدم على صورته . والانسان مجموع العالم . ولم يكن علمه تعالى بالعالم الا علمه بنفسه اذ لم يكن في الوجود الا هو . فلا بد ان يكون (آدم اذن) على صورته . فلما اظهره في عينه

---

١) في الحديث : « اعبد الله كأنك تراه ، فان لم تكن تراه فانه يراك » .

كان مجلاه . فما رأى الله حينئذ في آدم الا جماله هو فاحب الجمال . فالعالم (او آدم الذي هو مجموع العالم) جمال الله ؛ فهو (من اجل ذلك) الجميل المحب للجمال (اي ان الله هو الجميل ، وهو الجمال ، وهو المحب للجمال معاً) . فمن احب العالم بهذا النظر فقد احبه بحب الله (اي كما يحبه الله) وما احب الا جمال الله (اي من احب هذا العالم فكأنما قد احب الله ذاته) .

وتتراءى امام خيال ابن عربي ظاهرة غريبة : اذا كان الله يحب عباده ، فلماذا يؤلمهم ؟ بل لماذا كان اولياء الله اشد الناس ألماً في هذه الحياة الدنيا ؟

ويحل ابن عربي هذه المشكلة الخيالية بقوله (٢ : ٤٥٥) : ان اولياء الله محبون ومحبوبون في وقت واحد . فبما انهم محبون لله ، فان الله يريد ان يبتليهم باقامة الدليل على دعواهم فسلط عليهم من يمتحنهم حتى يرى حبهم هذا أحقيقي هو أم عارض . من اجل ذلك لا يستغرب ابن عربي ان يكون اولياء الله ورسله اشد الناس ألماً في الحياة الدنيا . على ان الله ينعم من ناحية اخرى على اوليائه لانه هو يحبهم .

وهنالك في خيال ابن عربي مشكلة اشد تعقيداً من هذه ، ولكن ابن عربي يمسها مساً خفيفاً . اما نحن الذين ندرس الصوفية على انها فن ادبي في الدرجة الاولى وعلى انها خيال جميل في الدرجة الثانية فلا نستغربها . يقول ابن عربي : « ان حبنا لله يكون بالحبين الطبيعي والروحاني معاً » . ثم انه يرى هذا المزلق الذي وضع عليه قدمه فيعلق على تصريحه هذا باربع كلمات فيقول : « وهي مسألة صعبة التصور » (فتوحات ٢ : ٤٣٤ ــ ٤٣٥) .

ز – الاخلاق

فلسفة الاخلاق عند ابن عربي صورة لشخصيته المزدوجة ــ على ما رأينا في الكلام على شخصيته : هنالك وجه من هذه الفلسفة طلع به على الناس محدود المعالم واضح الغاية (ولكن لا يدل عليه) ، وهنالك وجه آخر مخالف لهذا تماماً يستخلص من كتبه .

وابن عربي في ازدواج الشخصية وازدواج فلسفة الاخلاق كابن سينا (١) تماماً » .

(١) سياسة النفس ظاهراً — يُجمل ابن عربي هذا الرأي الاول في رسالته « كتاب الاخلاق » . وفلسفته هنا في الحقيقة « تخييرية » يجمع فيها بين آراء الفارابي وابن سينا (في السياسة المدنية) وبين آراء اخوان الصفا ثم بين الآراء الدينية التي ذكرها ابوطالب المكي في كتابه « قوت القلوب » ووسعها الغزالي في « احياء علوم الدين » .

الاخلاق عند ابن عربي حالٌ خاصة بالانسان ذي الفكر والتمييز غايتها ان يكون الانسان مرتاضاً بمحاسن الاخلاق متنزهاً عن مساوئها حسب ما ينص عليه العرف الاجتماعي . والاخلاق نوعان : غريزة واكتساب ، غير ان الاكتساب يصبح مع العادة سجية (كما رأى اخوان الصفا) . ثم اننا اذا اتينا للاخلاق من وجه آخر وجدناها تنقسم ايضاً قسمين : اخلاقاً جميلة واخلاقاً سيئة « الا ان المجبولين على الاخلاق الجميلة قليلون ، واما المجبولون على الاخلاق السيئة فاكثر الناس لأن الغالب على طبيعة الناس الشر — وذلك ايضاً رأي المعري (٢) — اذ الناس مطبوعون على الاخلاق الردية منقادون للشهوات الدنية (٣) .

وبعدئذ يفصل ابن عربي احوال النفس البهيمية واحوال النفس الناطقة ، ويذكر كيف يمكن التغلب على الاولى وتمكين الثانية في النفس . ثم يعدد ابن عربي انواعاً من الفضائل النفسية كالعفة والقناعة والتصوّف (التحفظ من الهزل والفحش ثم الانقباض عن اصاغر الناس والتحرز من اكتساب المال من الوجوه الخسيسة واجتناب الجلوس على قوارع الطريق) ، ثم الحلم والوقار والرحمة والوفاء وكتمان السر ، الخ . ويقابل هذه في الاخلاق الرديئة الفجور والشره والغدر والخرق وافشاء السر . ومع ان

---

١) الفارابيان ٢٠ ، ٣٨ — ٣٩

٢) راجع حكيم المعرة للمؤلف (بيروت ١٩٤٤) ص ٥٨ — ٦٠

٣) كتاب الاخلاق ص ٢ — ٦

الاخلاق الحميدة مستحسنة من جميع الناس فانها من الملوك احسن ، وكذلك الاخلاق الرديئة مستقبحة في جميع الناس الا انها في الملوك اقبح .

وهكذا نرى ان رأي ابن عربي في الاخلاق هنا انما هو نوع من السياسة المدنية على ما رأينا عند اخوان الصفا وابن سينا على الاخص ، وليس فيها من المذهب الصوفي الا لوامع مثل قوله (ص ١٦) : « واعظم الناس قدراً عند الخلق من ظهر اسمه وخفي شخصه » .

(٢) سياسة النفس باطناً — وابن عربي كابن سينا ايضاً يرى ان للنفس سياسة خاصة بصاحبها الكامل (اذا لم يكن مع العامة) فهو يقول مثلاً (كتاب الاخلاق ٤٦) : « وينبغي للانسان التام ولمن طلب طريقته التي يصل بها الى التمام ان يجعل لشهواته ولذاته قانوناً راتبا يقصد فيه الاعتدال ويجتنب السرف والافراط ويعتمد الشهوات واللذات المعتدلة . . . » وكذلك يستحسن ابن عربي « ان يشرك (الانسان التام) في ما له من ذلك اخوانه واوداءه . . . . وندمانه واصحابه وان يجمعهم (اذا كان ملكا) للانس بهم والسرور بمعاشرتهم (١) . وابن عربي يمتدح الكرم لأن المال « واسطة لنيل الاغراض » . ولذلك اتهم ابن تيمية — فيما يظهر — القائلين بالاتحاد او بوحدة الوجود بانهم لا يقيمون للاخلاق الاجتماعية وزناً . . . . (٢) .

---

١) الفتوحات ٤ :

٢) راجع ابن تيمية ٣ : ١٣٢

ب — المختار من شعره ونثره

بما ان ابن عربي يرمز كثيراً في كتاباته ، ولا يمكن ان يستنتج مؤلفٌ ما جميع آرائه من آثاره على وجه الحصر ، فانني احببت ان اضع نصوصاً من شعر ابن عربي ونثره بين يدي القارىء ليستنتج هو منها ما يبدو له ممكنا . هذه النصوص مجموعة من اشهر كتب ابن عربي .

نماذج من شعره

١) من ترجمان الاشواق

ـ ص ١٣ :

كلما اذكره من طلل   او ربوعٍ او مغانٍ ، كلما ....
وكذا السُحب اذا قلت : « بكت » ،   وكذا الزهر اذا ما ابتسما ،
او بروق او رعود او صباً   او رياحٍ او جنوب او شما (١) ،
او نساء كاعبات نُهَّدٍ   طالعات او شموس او دُمى ،
صفة قدسية عُلوية   أعلمت ان لمثلي قدما .
فاصرف الخاطر عن ظاهرها   واطلب الباطن حتى تعلما .

ـ رقم ٤ ، ص ١٦ ـ ١٧ :

سلام على سلمى ومن حل بالحمى ،   وحقٌ لمثلي ، رقةً ، ان يُسلّما .
وماذا عليها لو ترد تحية   علينا ؟ ولكن لا احتكام على الدُمى .
سروا وظلامُ الليل أرخى سدوله   فقلت له : « صباً غريباً متيما .
أحاطت به الاشواق شوقاً ، وأرصدت   له راشقاتُ اللحظ أيان يمما » .
فابدت ثناياها واومض بارق ،   فلم ادر من شق الحنادس منهما ،
وقالت : « اما يكفيه أني بقلبه   يشاهدني في كل وقت ؟ أما ، اما ! » .

ـ رقم ٣٦ ، ص ٣٥ :

الا يا ثري نجد تباركت من نجد   سقتك سحاب المزن جوداً على جود ،
وحيّاكَ من حياكَ خمسين حجةً   بعود على بدء وبدء على عود .

---

١) شما : شمال ، ريح شمالية .

قطعت اليها كل قفر ومَهمَهٍ على الناقة الكوماء والجمل العَود ،
الى ان تراءى البرق من جانب الغضى (وقدزادني مسراه وجداً على وجد)(١).

ـ رقم ٣٥ ، ص ٣٥ :

احبُّ بلادِ الله لي بعد طَيبة ومكة والاقصى مدينة بغدان (٢) .
وما ليَ لا اهوى السلام ، ولي بها امامٌ هدى ديني وعقلي وايماني (٣) .
فقد سكنتها من بُنيّات فارس لطيفة إيماء مريضة اجفان .
تحيّي فتحيي من اماتت بلحظها فجاءت بحسنى بعد حُسنٍ وإحسانِ .

ـ رقم ٢٠ ص ٢٤ :

مرضي من مريضة الاجفان ، عللاني بذكرها عللاني .
هفت الوُرق بالرياض وناحت شجوَ هذا الحَمام مما شجاني .
بابي طَفلة لعوب تَهادى من بنات الخدور بين الغوان .
طلعت في العِيان شمساً فلما افلت اشرقت بافق جَناني .
يا طلالاً برامةٍ دارساتٍ ـ كم رأت من كواعبٍ وحسانِ ـ
بابي ، ثم بي ، غزالٌ ربيب يرتعي بين اضلعي في امان .
ما عليها من نارها فهو نورٌ ، هكذا النور مُخمد النيران !
يا خليليَّ عرّجا بعِناني لارى رسم دارها بعِياني
فاذا ما بلغتما الدار حُطّا وبها ، صاحبيَّ ، فلتبكياني

---

١) هذا الشطر لابن الدُمَينة .

٢) طَيبة : المدنية . الاقصى : المسجد الاقصى ، القدس ، بغدان : بغداد .

٣) السلام : مدينة السلام ، بغداد .

وقفا بي على الطلول قليلًا نتباكي، بل أبكِ مما دهاني
الهوى راشقي بغير سهام الهوى قاتلي بغير سنان
عرّفاني اذا بكيت لديها تسعداني على البكا تسعداني
واذكرا لي حديث هند ولُبنى وسُليمى وزينب وعِنان
ثم زيدا عن حاجر وزرودٍ خبراً (١) عن مراتع الغزلان
واندباني بشعرِ قيس وليلى وبمي والمبتلى غيلان.
طال شوقي لطفلة ذات نثر ونِظام ومنبرٍ وبيان
من بنات الملوك من دار فرس من اجلّ البلاد من إصبهان
من بنات العراق بنت إمامي وانا ضدها سليلٌ (٢) يماني
هل رأيتم، يا سادتي، او سمعتم ان ضدين قط يجتمعان
لو ترانا برامةٍ نتعاطى اكؤسا للهوى بغير بنان
والهوى بيننا يسوق حديثاً طيّبا مطربا بغير لسان
لرأيتم ما يَذهب العقلُ فيه: يمنٌ والعراق معتنقان
كذب الشاعر (٣) الذي قال قبلي، وباحجار عقله قد رماني:
« ايها المنكح الثريّا سُهيلًا عمركَ اللهُ، كيف يلتقيان؟
هي شامية اذا ما استقلت وسهيل، اذا استقلّ، يماني!»

---

١) كذا في الاصل ولعلها: خبّرا

٢) كذا في الاصل. ولعلها: سليلُ يماني.

٣) هو عمر ابن ابي ربيعة، قال هذين البيتين لما تزوج سهيل بن عبد العزيز بن مروان الثريا بنت علي بن عبدالله بن الحارث، وكان عمر يتغزل بها (غ ١: ٢٣٣ ـ ٢٣٤).

ـ رقم ١١ ص ١٩ :

الا يا حمامات الاراكة والبان ترفقن ، لا تضعفن بالشجو أشجاني ،
ترفقن لا تظهرن بالنوح والبكا خفيَّ صباباتي ومكنون احزاني .
أطارحها عند الاصيل وفي الضحى بحنّة مشتاق وأنّة هيمان .
تطوف بقلبي ساعةً بعد ساعة ، لوجدٍ وتبريح ، وتلثم أركاني ،
كما طاف خير الخلق بالكعبة ، التي يقول دليل العقل فيها بنقصان ،
وقبّل احجاراً بها وهو ناطق . واين مقام البيت من قدر انسان !
وكم عهدت ألاّ تحول ، واقسمت ! وليس لمخضوب وفاء بأيمان .
ومن اعجب الاشياء ظبي مبرقع يشير بعُنّاب ويومي باجفان .
لقد صار قلبي قابلاً كل صورة : فمرعىً لغزلانٍ ودير لرهبان ،
وبيت لأوثان وكعبة طائف والواح توراة ومصحف قرآن .
ادين بدين الحب أنىّ توجهت ركائبه ، فالحب ديني وإيمان !

٢) متفرقات

ـ موشح :

سرائر الاعيان لاحت على الاكوان للناظرين ،
والعاشق الغيران من ذاك في حرّان يبدي الانين .

*

يقول ، والوجد اضناه ، والبعد قد حيّره :
« لما دنا البُعدُ لم ادر مِن بَعدُ من غيّره .
وهيّم العبد ، والواحد الفرد قد خبّره :
في البوح والكتمان والسر والاعلان في العالمين .
اما هو الديان يا عابد الاوثان ؟ انت الضنين ! »

*

فنيت بالله عما تراه العين من كونه ،
في موقف الجاه وصحت : « اين الاين في بينه ؟ »
فقال لي : « يا ساهي ، عاينت قطُّ عين بعينه ؟
اما ترى عيلان وقيس (١) او من كان في الغابرين ،
قالوا : الهوى سلطان إن حل بالانسان افناه ، دين ! » (٢)

*

كم مرة قالا : « انا الذي اهوى ، من هو انا ؟
فلا ارى حالا ، ولا ارى شكوى ، الا الفنا .
لست كمن مالا عن الذي يهوى بعد الجنا (٣) ،
ودان بالسلوان ، هذا هو البهتان للعارفين .
سلوهمُ ما كان عن حضرة الرحمن للآفكين » .

ـ تلاعب بالالفاظ :

بين التذّلل والتدّلل نقطةٌ فيها يتيه العالِم النحريرُ
هي نقطة الاكوان ، ان جاورتها كنت الحكيم وعلمُك الاكسير
يا دُرّةً بيضاء لاهوتّية قد رُكّبت صدفاً من الناسوت (٤)
جهل البسيطة قدرها لشقائهم وتنافسوا في الدرّ والياقوت .

---

١) عيلان وقيس : قبائل عربية قديمة عظيمة .

٢) دين : عادة . اذا حل الهوى بانسان شغله عن نفسه وشغله بمحبوبه .

٣) المحب لا يميل عن محبوبه ولو تجنّى محبوبه عليه (اساء اليه) .

٤) الدرة البيضاء : العقل الاول (تعريفات الجرجاني ١١٨ ، السطر ٢٤) . فلاحظ هذا قوله بالاتحاد وبالحلول ايضاً ، اي ان العقل الاول حل في الجسد (كما تحل الدرة في الصدفة) .

ـ قال ذات يوم :

يا من يراني ولا أراه كم ذا أراه ولا يراني

فقيل له : كيف تقول انه لا يراك وانت تعلم انه يراك ؟ فانشد مرتجلاً :

يا من يراني مجرماً ولا أراه آخذاً
كم ذا أراه منعماً ولا يراني لائذاً

نماذج من نثره

(١) من الفتوحات المكية :

مشهد البيعة الالهية . لما زار ابن عربي مكة تخيل نفسه ذات يوم ـ وهو يطوف حول الكعبة ـ انه يرى « سر الكعبة » اي انه لا يرى بناءها ، ولكن يرى وجودها المجرد. ثم انه تخيل طائفين كثيرين يطوفون بها (بارواحهم) ، وتخيل انه يحدّث «الفتى القانت » ، المتكلم الصامت ، الذي ليس بحيّ ولا مائت ، المركّب البسيط .... » فكلمه ذلك الفتى إيماء ولغزاً ، اذ انه لا يكلم احداً الا رمزاً مع انه افصح الفصحاء وابلغ البلغاء . فطلب منه ان يكلمه ويدنيه ، فخر عندئذ (ابن عربي) مغشيًا عليه . وفي هذه الحال خاطبه ذلك الفتى بقوله :

« انظر في تفصيل نشأتي وفي ترتيب بنيتي وهيأتي تجد ما سألتني عنه مرقوماً ، فاني لا اكون مكلماً ولا كليماً . فليس علمي بسوائي ، وليست ذاتي مغايرة لاسمائي : فانا العلم والمعلوم والعليم ، وانا الحكمة والمحكوم والحكيم .

« ثم قال لي : طُف على أثري وانظر بنور قمري حتى تأخذ من نشأتي ما تسطّره في كتابك وتمليه على كتّابك ....

قلت اعلم يا فصيحا لا يتكلم وسائلا عما يعلم : اني لما وصلت اليه من الايمان ونزلت عليه في حضرة الاحسان انزلني في حرمه واطلعني على حرمه . وقال : انما اكثرت المناسك رغبة في التماسك ، فان لم تجدني هنا وجدتني هنا ، وان احتجبت عنك في جمع تجليت لك في منى مع اني قد اعلمتك في غير ما موقف من مواقفك واشرت به اليك في غير مرة في بعض لطائفك اني وان احتجبت فهو تجل لا يعرفه كل عارف الا من احاط علما بما احطت به من المعارف . الا تراني اتجلى لهم في القيامة في غير الصورة التي يعرفونها والعلامة فينكرون ربوبيتي ومنها يتعوذون وبها يعوذون

ولكن لا يشعرون ولكنهم يقولون لذلك المتجلي : نعوذ بالله منك وها نحن لربنا منتظرون . فحينئذ اخرج عليهم في الصورة التي لديهم فيقرون لي بالربوبية . . . فهم لعلامتهم عابدون وللصورة التي تقررت عندهم مشاهدون . فمن قال منهم انه عبدني فقوله زور وقد باهتني ، وكيف يصح له ذاك وعندما تجليت له انكرني . . . . . والعارفون لا يظهر لهم عندك سوائي ولا يعقلون من الموجودات سوى اسمائي فكل ما ظهر لهم وتجلى قالوا له انت المسبح الاعلى فليسوا سواء والناس بين غائب وشاهد وكلاهما عندي شيء واحد . فلما سمعت كلامه وفهمت اشاراته واعلامه جذبني جذبة غيور واوقفني بين يديه ومد اليمين فقبلتها ووصلتني الصورة التي تعشقتها فتحول لي في صورة الحياة وتحولت له في صورة الممات فطلبت الصورة تبايع الصورة فقال لم تحسني السيرة . . . ثم تحول في صورة البصر فتحولت له في صورة من عمي عن النظر . . . فطلبت الصورة تبايع الصورة فقالت لها مثل المقالة المذكورة . ثم تحول لي في صورة العلم الاعم فتحولت له في صورة الجهل الاتم . . . . فقلت له ، لما رأيت ذلك الاعراض ولم يحصل لي تمام الآمال والاغراض : لم أبيت علي ولم تف بوعدي ؟ فقال لي : انت ابيت على نفسك يا عبدي ، لو قبلت الحجر في كل شوط ايها الطائف لقبلت يميني هنا في هذه الصور اللطائف فان بيتي هناك بمنزلة الذات واشواط الطواف بمنزلة السبع الصفات : صفات الكمال لا صفات الجلال . . . . وبيتي قائم كانه الذات غير اني انزلته في فرشي وقلت للعامة انه عندكم بمنزلة عرشي ، وخليفتي في الارض هو المستوي عليه المحتوي . . . . ثم صرفت عنه وجه قلبي واقبلت على ربي فقال لي انتصرت لابيك حات بركتي فيك

اسمع منزلة من اثنيت عليها ... كعبتي هذه قلب الوجود وعرشي لهذا القلب جسم محدود وما وسعني واحد منهما ولا اخبر عني بالذي اخبرت عنهما ... (١ : ٦٣)
فالطائفون بقلبك الاسرار فهم بمنزلة اجسادكم عند طوافها بهذه الاحجار والطائفون الحافون بعرشنا المحيط كالطائفين منكم بعالم التخطيط ... فانتم بمنزلة اسرار العلماء ، وهم الطائفون بجسم العالم فهم بمنزلة الماء والهواء فكيف تكونون سواء وما وسعني سواكم وما تجليت في صورة كمال الا في معناكم فاعرفوا قدر ما وهبتكموه من الشرف العالي وبعد هذا فانا الكبير المتعالي لا يحدني الحد ولا يعرفني السيد ولا العبد تقدست الالوهية فتنزهت ان تدرك وفي منزلتها ان تُشرك انت الانا وانا انا فلا تطلبني فيك فتعنى ولا من خارج فلا تتهنى ولا تترك طلبي فتشقى واطلبني حتى تلقاني فترقى ولكن تأدب في طلبك ... وميز بيني وبينك فانك لا تشهدني وانما تشهد عينك فقف في صفة الاشتراك والا فكن عبداً وقل العجز عن درك الادراك ادراك .... ثم قال لي : اخرج من حضرتي فمثلك لا يصلح لخدمتي فخرجت طريداً . فضج الحاضرون فقال له : « ذرني ومن خلقت وحيداً ! » ثم قال : ردوه فرُددت وبين يده من ساعتي وجدت وكأني ما زلت عن بساط شهوده ولا برحت من حضرة وجوده ....
ثم قال لي : لم لم تسألني حين امرت باخراجك .... وأعرُفك صاحب حُجة ولسان ؟ ... فقلت : بهرني عظيم مشاهدة ذاتك ، وسقط في يدي اقبضك عين البيعة في تجلياتك ، وبقيت اردد النظر ما الذي طرأ في الغيب من الخبر فلو التفت لي ذلك الوقت الي لعلمت اني مني اتى عليّ .. . فقال لي : صدقت يا محمد فاثبت في المقام الاوحد واياك والعدد فانه هلاك الابد ...... (راجع باب الحج) ... فقال لي النجي الوفي يا اكرم ولي وصني ... ادخل معي كعبة الحجر فهو البيت المتعالي عن الحجاب والستر ... فدخلت معه في الحال فالقى يده على صدري وقال : انا السابع في مرتبة الاحاطة بالكون وباسرار وجود العين والدين ، اوجدني الحق قطعة نور .. . فبينا انا متطلع لما يلقى الي او ينزل علي اذا بالعلم القلمي الاعلى قد نزل بذاته من منازله العلى راكباً على جواد قائم على ثلاث قوائم فنكس رأسه الى ذاتي فانتشرت الانوار والظلمات ، ونفث في رُوعى جميع الكائنات فقتق ارضي وسمائي واطلعني على

جميع اسمائي فعرفت نفسي وغيري وميزت بين شري وخيري وفصلت بين خالقي وحقائقي .
ثم انصرف عني ذلك الملك وقال ألم تعلم انك في حضرة الملك فتهيأت للنزول وورود
الرسول فتجارت الاملاك إليّ ودارت الافلاك علي والكل ليميني مقبلون وعلى ذاتي
مقبلون وما رأيت ملكا نزل ولا ملكا عن الوقوف بين يديّ انتقل ولحظت في بعض
جوانبي فرأيت صورة الازل فعلمت ان النزول محال ... واعلمت بعض الخاصة مـا
شهدت واطلعتهم على ما وجدت فانا الروضة اليانعة والثمرة الجامعة فارفع ستوري
واقرأ ما تضمنت سطوري ... (فتوحات ١ : ٦١ ـ ٦٤)

(٢) من فصوص الحكم :

(يقسم هذا الكتاب الى خطبة وسبعة وعشرين فصا ، عددَ الانبياء ، مع عُزير
وخالد بن سِنان، فهؤلاء سبعة وعشرون .

يلاحظ القارئ ان لكل نبي سجعة خاصة كقوله : فَصُّ حِكَمَةٍ سُبُّوحِيَّةٍ في
كلمة نُوحِيَّةٍ ، فَصُّ حِكَمَةٍ عَلِيَّة في كلمة اسماعِلِيَّة الخ . ولعبد الغني النابلسي
تأويل لهذه الكلمات : فقوله « فص » لانه قلب الخاتم وهو ينقش والقصد من الفص
ان ينقش عليه . و « الحكمة » لان كل عمل ينبني على حكمة اراده الله بها . واما
« الكلمة » فيقصد بها البشر او الانسان لقوله تعالي « وكلمته القاهـا الى مريم » فهو
لذلك حقيقة من حقائق الحق تعالى . واما الانبياء فاختارهم لانهم المقربون عند الله ولان
لهم عند ابن العربي والنابلسي تأويل « فآدمُ » اول البشر ونوح مثلاً اول اولى العزم
واسماعيل ابو العرب وهكذا، مع ان تأويل السجعة والترتيب « صوفي » اي لها معان
مأخوذة من تمحل لا بحث) .

آدم والملائكة ـــ ... فاقتضى الامر (الالهي) جلاء مرآة العالم فكان آدم عين
جلاء تلك المرآة وكان روح تلك الصورة ، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك
الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه باصطلاح القوم بالانسان الكبير فكانت الملائكة له

كالقوى الروحانية والحسية التي في النشأة الانسانية وكل قوة منها محجوبة بنفسها لا ترى افضل من ذاتها وان فيها فيما تزعم الاهلية الكل منصب عال ومنزلة رفيعة عند الله لما عندها من الجمعية الالهية دائراً بين ما يرجع من ذلك الى الجناب الالهي والى جناب حقيقة الحقائق . . . .

فسمي هذا المذكور انساناً وخليفة ، فاما انسانيته فلعموم نشأته وحصره الحقائق كلها. وهو للحق بمنزلة انسان العين من العين الذي يكون به النظر وهو المعبر عنه بالبصر فلهذا سمي انساناً فان به نظر الحق الى خلقه فرحمهم فهو الانسان الحادث الازلي والنشء الدائم الابدي والكلمة الفاصلة الجامعة فتم العالم كله بوجوده فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم . . . .

الوجود — اعلم ان الامور الكلية وان لم يكن لها وجود في عينها فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن فهي باطنة لا تزال عن الوجود العيني كمن (؟) ولها الحكم والاثر في كل ما له وجود عيني بل هو عينها لا غيرها اعني اعيان الموجودات العينية ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها فهى الظاهرة من حيث اعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها فاستناد كل موجود عيني لهذه الامور الكلية التي لا يمكن رفعها عن العقل ولا يمكن وجودها في العين وجوداً تزول به عن ان تكون معقولة ، وسواء كان ذلك الموجود العيني موقتاً او غير موقت فان نسبة الموقت وغير الموقت الى المعقول نسبة واحدة . . . . . واذا كان الارتباط بين من له وجود عيني ومن ليس له وجود عيني قد ثبت وهي نسب عدمية فارتباط الموجودات بعضها ببعض اقرب ان يعقل لانه على كل حال بينها جامع وهو الوجود العيني فما ثم امر جامع وقد وجد الارتباط بوجود الجامع فبالجامع اقوى واحق . ولا شك ان المحدث قد ثبت في حدوثه وافتقاره الى محدث احدثه لامكانه في نفسه فوجوده في غيره ، فهو مرتبط به ارتباط افتقار ولا بد ان يكون المستند اليه واجب الوجود لذاته غنياً في وجوده بنفسه غير مفتقر وهو الذي اعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب اليه ، ولما اقتضاه لذاته كان واجبا به ولما كان استناده الى من ظهر عنه لذاته اقتضى ان يكون على صورته فيما ينسب اليه تعالى

من كل شيء من اسم وصفة ، عدا الوجود الذاتي الخاص فان ذلك لا يصح في الحادث وان كان واجب الوجود ولكن وجوبه بغيره لا بنفسه .

سؤال الله — اعلم ان العطايا والمنح الظاهرة في الكون على ايدي العباد او على غير ايديهم وهي على قسمين منها ما تكون عطايا ذاتية وعطايا اسمائية وتتميز عند اهل الاذواق كما ان منها ما يكون عن سؤال معين وعن سؤال غير معين ومنها ما لا يكون من سؤال سواء كانت العطية ذاتية او اسمائية . فالمعين كمن يقول يا رب اعطني كذا فيعيّن امراً ما لا يخطر له سواه . وغير المعين كمن يقول يارب اعطني ما فيه مصلحتي . . . . والسائلون صنفان صنف بعثه على السؤال الاستعجال الطبيعي فان الانسان خلق عجولا . والصنف الآخر بعثه على السؤال لما علم ان ثمت اموراً عند الله قد سبق العلم بانها لا تنال الا بعد سؤال فيقول لعل ما نسأله سبحانه يكون من هذا القبيل فسؤاله احتياط لما هو الامر عليه من الامكان وهو لا يعلم ما في علم الله ولا ما يعطيه استعداده من القبول لانه من اغمض المعلومات الوقوف في كل زمان فرد على استعداد الشخص في ذلك الزمان ولولا ما اعطاه الاستعداد للسؤال ما سأل .

الكشف والاطلاع — (هنالك صنف من البشر واقفون على) سر القدر وهم على قسمين : منهم من يعلم ذلك مجملاً ومنهم من يعلمه مفصلاً . والذي يعلمه (مفصلاً) اعلى واتم من الذي يعلمه مجملاً ، فانه يعلم ما في علم الله فيه اما باعلام الله اياه بما اعطاه عينه من العلم به واما بان يكشف له عن عينه الثابتة وانتقالات الاحوال عليها الى ما لا يتناهى وهو اعلى فانه يكون في علمه بنفسه بمنزلة علم الله به لان الاخذ من معدن واحد . الا انه من جهة العبد عناية من الله سبقت له هي من جملة احوال عينه يعرفها صاحب هذا الكشف اذا اطلعه الله على ذلك ، فانه ليس في وسع المخلوق اذا اطلعه الله على عينه الثابتة التي تقع صورة الوجود عليها ان يطلع في هذه الحال على اطلاع الحق على هذا الاعيان الثابتة في حال عدمها لانها نسب ذاتية لا صورة لها .

الله والمرآة والتجلي — ان الاعطيات اما ذاتية واما اسمائية . فاما المنح والهبات الذاتية فلا تكون ابداً الا عن تجل الهي . والتجلي من الذات لا يكون ابداً الا بصورة استعداد العبد المتجلى له — غير ذلك لا يكون . فاذن المتجلى له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق وما رأى الحق ولا يمكن ان يراه مع علمه انه ما رأى غير صورته كالمرآة في الشاهد اذا رأيت الصور فيها لا تراها مع علمك انك ما رأيت الصور او صورتك الا فيها . فابرز الله ذلك مثالا نصبه لتجليه الذاتي ليعلم المتجلى له انه ما رآه ، وما ثم مثال اقرب ولا اشبه بالرؤيه والتجلي من هذا . واجهد نفسك عندما ترى الصورة ان ترى جرم المرآة لا تراه ابداً البتة . . . واذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك في ان ترقى فى اعلى من هذا الدرج ؛ فما هو ثم اصلا وما بعده الا العدم المحض . فهو مرآتك في رؤيتك نفسك وانت مرآته في رؤيته اسماءه .

دعاء آخر الكتاب

اللهم انك تعلم ان هذا كتاب أتعب يدي وانصب جسدي ، ثم اسهر عيني واكد ذهني . اللهم انك تعلم انني سرت فيه منذ عشر سنوات كوامل اجوب سهله ووعره ، ثم انني شوكه واتخير زهره ، حتى تم على شكل لو عدت فيه ، لبدلت كثيراً من متنه وحواشيه . ولكنه جهد بذلته وبناء اقمته ، ونية اخلصت في إضمارها وابتغيت وجه العلم في اظهارها .

اللهم فاحمه من اصحاب المراء وسُرّاق الآراء الذين يظهرون العلم ويبغون الظلم ، ثم يسطون على آراء الناس وهم يتسترون بمناصب وصلوا اليها ودعايات اقتدروا عليها . واحمه اللهم ايضاً من حسود حقود كفور كنود ، لا ينفع الناس بشيء ولا يدعهم يلجأون الى فيء ، يعز عليه ان يرى رجلا يكتب كلمة لا يستفيد هو منها درهماً ، فيرى الناس كلهم من خلال نفسه ويود ان لو دفعهم جميعاً الى رمسه .

اللهم ان امثال هؤلاء قذى في عين العلم فانفه عنها ، انك السميع المجيب .

ثبت بالمصادر والمراجع

ابن تيمية = الرسائل والمسائل (مجموع من رسائل) لتقي الدين ابن تيمية، مصر، مطبعة المنار (بلا تاريخ).

ابن باجه = ابن باجة والفلسفة المغربية، تأليف الدكتور عمر فروخ بيروت ١٣٦٤ هـ (١٩٤٥).

ابن الجوزي = تلبيس ابليس لابي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، مصر ١٩٢٨ م.

ابن خلدون = مقدمة ابن خلدون، بيروت، الطبعة الثالثة المطبعة الادبية ١٩٠٣ م.

ابن خلكان = وفيات الاعيان وانباء أبناء الزمان لاحمد بن خلكان، مصر، دار الطباعة المصرية ١٢٧٥ هـ

ابن سعد = كتاب الطبقات الكبير، تأليف ابي عبدالله، محمد بن سعد كاتب الواقدي. ليدن.

ابن عبد الحكم = سيرة عمر بن عبد العزيز تأليف ابي محمد بن عبد الحكم، مصر، المطبعة الرحمانية ١٣٤٦ هـ (١٩٢٧ م).

الاحياء = احياء علوم الدين لابي حامد الغزالي. مصر، المطبعة الازهرية الطبعة الثانية، ١٣١٦ هـ

اخوان الصفاء = رسائل اخوان الصفا، مصر ١٩٢٨ م

انجيل متى.

تاج = تاج العروس من جواهر القاموس، تأليف محمد بن محمد الحسيني المعروف بالمرتضى الزبيدي، مصر ١٣٠٦ ـ ١٣٠٧ هـ.

تائية ابن الفارض، فينة ١٨٥٤ م.

ترجمان الاشواق = (ديوان شعر) لابي بكر محي الدين بن عربي، لندن ١٩١١ م

التصوف وفريد الدين العطار لعبد الوهاب عزام، القاهرة ١٩٤٥ م.

التعرف = كتاب التعرف لمذهب اهل التصوف، تأليف ابي بكر محمد بن اسحاق البخاري الكلاباذي، نشره آرثر جون آربري، مصر ١٣٥٢ هـ (١٩٣٣ م).

التعريفات = كتاب التعريفات لعلي بن محمد الجرجاني ، مصر . المطبعة الخيرية ١٣٠٦ هـ .
التوهم = كتاب التوهم للحارث بن اسد المحاسبي ، نشره آرثر جون آربري ، مصر ١٩٣٧ م .
الجاحظ = البيان والتبيين لابي عثمان عمرو بن بجر الجاحظ ، القاهرة ١٣٥١ هـ (١٩٣٢ م) .
جهار مقاله = جهار مقاله تأليف احمد بن عمر بن علي النظامي ، ليدن ١٣٢٧ هـ (١٩٠٩ م) .
جواهر الادب = جواهر الادب ... تأليف احمد الهاشمي ، الطبعة الخامسة عشرة . القاهرة ١٣٥٦ هـ (١٩٣٢ م) .
حسن الصحابة = حسن الصحابة في شعر اشعار الصحابة ، تأليف جابي زاده علي فهمي ، درسعادت (استانبول) ١٣٢٤ هـ .
حلية الاولياء لابي نعيم الاصفهاني .
حي بن يقظان = قصة حي بن يقظان لابي بكر محمد بن طفيل ، دمشق ، الطبعة لاولى ١٣٥٤ هـ (١٩٣٥ م) .
ده بور = تاريخ الفلسفة في الاسلام ، تأليف ت . ي . ده بور ، نقله الى العربيـــة محمد عبد الهادي ابو ريدة ، القاهرة ١٣٥٧ هـ (١٩٣٨ م) .
ديوان (ابن الفارض) = شرح ديوان ابن الفارض للشيخ حسن البوريني والشيخ عبد الغني النابلسي ، مرسيلية ١٨٥٤ م .
ديوان (البرعي) = ديوان عبد الرحيم البرعي ، القاهرة ١٣٠١ هـ .
ديوان (البهاء زهير) = ديوان البهاء زهير ، قمبرج (كمبردج) ١٨٧٦ م ١٢٩٢ م .
ديوان (الشريف الرضي) = ديوان الشريف الرضي ، بيروت ، المطبعة الادبية ١٣٠٧ ـ ١٣٠٩ هـ .
ديوان (الفرزدق) = شرح ديوان الفرزدق لعبدالله الصاوي ، مصر ١٣٥٤ هـ (١٩٣٦م) .
الزمخشري = أساس البلاغة ، تأليف محمد بن عمر .... الزمخشري ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٣٤١ هـ (١٩٢٢ م) .

الشريف الرضي = الشريف الرضي ، تأليف الدكتور ع . م . محفوظ ، بيروت ١٩٤٤ م .

السبكي = طبقات الشافعية الكبرى ، تأليف عبد الوهاب السبكي ، الطبعة الاولى بالمطبعة الحسينية المصرية ١٩٢٤ ه .

الشعراني = كتاب لواقح الانوار في طبقات الاخيار ، المعروف بالطبقات الكبرى ، تأليف عبد الوهاب الشعراني ، مصر ١٢٨٦ ه .

الشهرستاني = كتاب الملل والنحل لابي الفتح محمد بن ابي القاسم .... الشهرستاني (على هامش الملل والنحل لابن حزم ، مصر ، المطبعة الادبية ١٣١١ ه) .

طبقات الاطباء = عيون الانباء في طبقات الاطباء ، تأليف احمد بن ابي اصيبعة ، مصر ١٢٩٩ ه (١٨٨٢ م) .

عوارف = عوارف المعارف لشهاب الدين ابي حفص عمر بن محمد السُهروردي (على هامش الاحياء) .

الفارابيان = الفارابيان (الفارابي وابن سينا) تأليف الدكتور عمر فروخ ، بيروت ١٣٦٣ ه (١٩٤٤ م) .

الفخري = الفخري في الآداب السلطانية ، تأليف محمد بن علي بن طباطبا المعروف بابن الطقطقى ، المطبعة الرحمانية ، مصر (بلا تاريخ) .

فتوحات = الفتوحات المكية .... لابي بكر محيي الدين بن عربي ، مصر . الطبعة الثانية ١٢٩٣ ه .

فصوص = فصوص الحكم لابي بكر محيي الدين بن عربي ، نشره وعلق عليه ابو العلا عفيفي ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٣٦٥ ه (١٩٤٦ م) .

فوات = فوات الوفيات لصلاح الدين محمد بن شاكر الكتبي ، بولاق (القاهرة) ١٢٨٣ ه .

القرآن الكريم .

القشيري = الرسالة القشيرية في علم التصوف تأليف ابي القاسم عبد الكريم بن هوازن . . . .
القشيري ، بولاق (القاهرة) ١٢٨٤ م .

قوت = قوت القلوب . . . . لابي طالب محمد بن علي المكي ، القاهرة ١٣١٠ هـ .

كتاب الاخلاق = كتاب الاخلاق لابي بكر محيي الدين بن عربي ، مصر ، مطبعة
التقدم (بلا تاريخ) .

كشف البردة = كشف البردة عن معاني البردة تأليف محمد ازعيتر النابلسي ، بيروت
المطبعة الادبية ١٣٠٢ هـ .

اللمع = كتاب اللمع في التصوف تأليف ابي نصر السراج الطوسي . ليدن ١٩١٤

مصباح الظلام = مصباح الظلام . . . . من احاديث خير الانام تأليف محمد بن
عبدالله . . . . الجرداني ، مصر .

المغني = المغني عن الحفظ والكتاب لعمر بن بدر الموصلي ، القاهرة ١٣٤٢ هـ .

للقدسي = امراء الشعر العربي في العصر العباسي ، تأليف انيس المقدسي . بيروت ،
الطبعة الثانية ١٩٣٦ م .

الملامتية = الملامتية والصوفية واهل الفتوة ، تأليف الدكتور ابو العلاء عفيفي ، القاهرة
١٣٦٤ هـ (١٩٤٥ م) .

المنقذ = المنقذ من الضلال لابي حامد الغزالي ، دمشق ، الطبعة الاولى ١٣٥٢ هـ
(١٩٣٤ م) .

منهاج العابدين = منهاج العابدين لابي حامد الغزالي . القاهرة ، المطبعة العثمانية ١٣١٣ هـ .

نفح الطيب = نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب تأليف احمد بن محمد . . . .
المقري التلمساني ، القاهرة ١٢٧٩ هـ .

هياكل النور = هياكل النور لشهاب الدين ابي الفتوح يحيى بن حبش السهروردي ، مصر .
الطبعة الاولى ١٣٣٥ م .

وفيات = ابن خلكان

ياقوت = معجم البلدان لابي عبدالله ياقوت بن عبدالله الرومي المعروف بياقوت الحموي ،
ليبزغ ١٨٦٦ – ١٨٧٠ م .

Arberry — An Introduction to the History of Sufism, by Arthur J. Arberry, London 1942.

Asin Palacios — El Islam Cristianizado, por Miguel Asin Palacios, Madrid 1931.

Browne — A Literary History of Persia, by Edward G. Browne Cambridge 1928-1930.

D. G. — Deutscher Glaube, Zeitschrift fuer arteigene Lebensgestaltung, Weltschau und Froemmigkeit (herausgegeben von J Wilhelm Hauer u. Ae.), Berlin.

Enc. Br. — Encyclopaedia Britannica, 11th Edition.

Enc. Isl. — Encyclopaedia of Islam (English Edition).

Enc. R. E. — Encyclopaedia of Religion and Ethics, New-York 1908-1926.

Farquhar — The Crown of Hinduism, by John Nicohl. Farquhar, Oxford 1913.

Farrukh — Das Bild des Fruehislam in der arabischen Dichtung u s w, von Dr. phil. Omar A. Farrukh, Leipzig 1937.

Fuller — A History of Philosophy, by Benjamin A. G. Fuller, New-York 1938.

GAL'— Geschichte der arabischen Litteratur, von Carl Brockel mann, Weimar 1898,1902.

GAL Suppl. — Supplementband zur GAL, Leiden 1937-8

Giles — Taoist Teachings, by Lionel Giles, New- York 1912.

Goldz — Vorlesungen ueber den Islam von Ignaz Goldziher, 2 Aufl. Heidelberg 1925

— (Le dogme et la loi, traduction française de l'ouvrage précéden par Félix Arin, Paris 1920— ch.IV pp. 111-155

Islam in China — Islam in China, by Marshall Broomhall, Londont 1910.

Islamica — Islamica. Zeitschrift fuer die Erforschung der Sprachen und der Kulturen der islamischen Voelker (herausg. von A. Fischer und E. Braeunlich), Leipzig.

Jew. Enc. The Jewish Encyclopedia, New-York 1901-6.

Johnson — Dictionary: Persian, Arabic and English, by Francis Johnson, London 1852.

Kashf al Mahjub, Transl. from the Persian by R. A. Nicholson, Leiden 1911

Keith — Religion and Philosophy of the Veda and Upanishad, by Arthur Berriedale Keith, London etc. 1925

Kissling — Die Sprache des Asik pasha Zâda عاشق پاشا زاده , von Hans Joachim Kissling, Breslau 1936.

Lammens — L'islam, par Henri Lammens, Beyrouth 1926.

— La Syrie, précis historique, par Henri Lammens, Beyrouth 1921.

Lit. Hist. — Literary History of the Arabs by Reynold Allen Nicholson, London 1930.

Macdonald — Development of Moslem Theology etc. by Duncan B. Macdonald, New-York 1903.

M P V — The Macdonald Presentation Volume, Princeton 1933.

Massignon — Essai sur les origines du Lexique de la mystique musulmane, par Louis Massignon, Paris 1922.

Minorsky— La Secte des Ahlé Haqq, par V. Minorsky, Paris 1921.

Mystics — Mystics of Islam, by R. A, Nicholson, London 1914.

Nykl — Hispano-Arabic Poetry and its Relations with the Old Provençal Troubadours, Baltimore 1946.

Parker — Studies in Chinese Religion, by Ed. Parker, New-York 1910

P. M· —C. — Pratique Medico-Chirurgicale, publiée sous la derection de : A. Couvelaire, A. Lemairre, Ch. Henormant, Paris 1931

Rabia — Rabia the Mystic, by Margaret Smith, Cambridge 1928.

Redhousl-ALexicon, English and Turkish, by James W. Redhouse, 4th. Edition, Constantinople 1911.

Rempis — Omar Chajjâm und seine Vierzeiler, von C.H, Rempis, Tuebingen 1935.

Smith — Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East, Londoh 1931.

Star — Confucianism, by Friedrich Star, New-York 1930.

Studies I M — Studies in Islamic Mysticims, by R. A. Nicholson, Cambridge 1921.

Thilly — A History of Philosophy, by Frank Thilly, New-York 1924

Ueberweg — Grundriss der Geschichte der Philosophie, von Friedrich Ueberweg, Berlin, 1. Teil 1926, 2. Teil 1928.

Wensinck — Muslim Creed, by Arent Ian Wensinck, Cambridge 1932.

مصادر ومراجع تكميلية

ابن سينا ، رسائل الشيخ الرئيس ... ابن سينا في اسرار الحكمة المشرقية ، استخرجها مهرن Mehren ، ليدن ١٧٨٩ ـ ١٨٩٩ م .

عبد القاهر البغدادي ، كتاب اصول الدين ، الجزء الاول ، استانبول ١٣٤٦ـ١٩٢٨ هـ .

ابو بكر بن عربي ، رسالة روح القدس ، القاهرة ١٢٨١ هـ .

زكريا الانصاري ، فتح الرحمن بشرح رسالة الشيخ الولي رسلان ، مكة ١٣٢٩ هـ .

محمد فرغلي الانصاري ، العقد النفيس في تشطير وتخميس ديوان ابن الفارض ، مصر ، المطبعة التوفيقية ١٣١٦ هـ .

ابو بكر بن عربي ، ذخائر الاعلاق في شرح ترجمان الاشواق . بيروت

عماد الدين الاموي ، حياة القلوب (على هامش قوت القلوب) .

محمد بن يحيي التاوفي ، قلائد الجواهر في مناقب الشيخ عبد القادر .... الجيلاني ، مصر . المطبعة العثمانية ١٣٠٣ هـ .

الشيخ محمد نور ، منهاج الراغبين ومعراج الواصلين ، مصر . المطبعة العثمانية ١٣٢٢ هـ .

عبد الرحمن الجامي ، شرح كتاب الفصوص لابن عربي (على هامش شرح جواهر النصوص ... للنابلسي) .

عبد القادر الجيلاني ، الغنية لطالبي طريق الحق ، مكة المطبعة الميرية ١٣١٤ هـ .

ـ فتوح الغيب (على هامش قلائد الجواهر للتاوفي) .

ـ منهاج المعارف (شعر) خط ، في كلية المقاصد . بيروت .

عبد الكريم الجيلي ، الانسان الكامل في معرفة الاواخر والاوائل ، مصر ١٢٩٣ هـ .

فخر الدين الرازي ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، مصر ١٣٥٦ (١٩٣٨ م) .

احمد بن الحسين السراج ، مصارع العشاق ، مصر ١٣٢٤ ﻫ (١٩٠٧ م) .

عبد الوهاب الشعراني ، كتاب اليواقيت والجواهر ، مصر ١٣٢١ ﻫ .

ـ الكبريت الاحمر في علوم الشيخ الاكبر (ابن عربي) على هامش اليواقيت والجواهر .

ـ تنبيه المغترين ، مصر المطبعة الميمنية ١٣١٠ ﻫ .

الدكتور توفيق الطويل ، التصوف في مصر ابان العصر العثماني . القاهرة ١٩٤٦ م .

عبد اللطيف الطيباوي ، التصوف الاسلامي العربي . القاهرة ١٩٢٨ م .

عيدروس بن عمر عيدروس الحبشي ؛ عقد اليواقيت الجوهرية . مصر ١٣١٧ م .

جبور عبد النور ، التصوف عند العرب . بيروت ١٩٣٨

كريم عزقول ، العقل في الاسلام . بيروت ١٩٤٦ م (ص ١٧٠ ـ ١٧٧)

ابو حامد الغزالي ، مكاشفة القلوب الى حضرة علام الغيوب . مصر . المطبعة العثمانية ١٣٠٠ ﻫ .

ـ بداية الهداية (على هامش منهاج العابدين) .

(ان اكثر كتب الغزالي تنطوي على نزعة صوفية . وبعضها معالجة صوفية بحت لامور دينية او نفسية مختلفة) .

السيد محمد بن محمد الحسيني المرتضي الزبيدي . اتحاف السادة المتقين بشرح اسرار احياء علوم الدين . مصر . المطبعة الميمنية ١٣١١ ﻫ .

زكي مبارك . التصوف الاسلامي . مصر ١٣٥٧ ﻫ (١٩٣٨) .

ابو زكريا محمد بن شرف النووي . بستان العارفين . مصر ١٣٤٨ ﻫ .

عبد الغني النابلسي . ديوان الحقائق (شعر) . مصر . بولاق ١٢٧٠ ﻫ .

ـ شرح جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص . مصر ١٣٢٣ ﻫ .

Thomas Arnold, The Preaching of Islam, New-York 1913.

John Kingsley Birge, The Begtashi Order of the Darwishes, London 1937.

John P. Brown, H.A. Rose, The Darwishes. London 1927.

Nabih Amin Faris (Editor), The Arab Heritage, 5th Article: Al-Gazzali, by Nabih Amin Faris, P P 142-158, Princeton 1944.

Ignaz Goldziher, Muhammadanische Studien, Halle 1889.

Max Horten, Indische Stroemungen in der islamischen Mystik, Heidelberg 1928.

—Die Philosophie des Islam, Muenchen 1924.

Edward J. Jurgi, Illumination in Islamic Mysticism, Princeton 1938.

Louis Massignon, Recueil des textes inédits, Paris 1930.

— La Passion d'al-Hallaj ..., Paris 1922.

Duncan B. Macdonald, The Religions Attitude and Life in Islam, Chicago 1908.

R. N. Nicholson, The Idea of Personality in Sufism, Cambridge 1923.

— Studies in Islamic Poetry, Cambridge 1921.

De Lacy Evans O'Leary, Arabic thought and its place in history, New-York 1922.

Joseph Schacht, Der Islam, Tuebingen 1931

Martin Schreiner, Der Sufism und Seine Ursprung (Z D M G, l i i « 1898» S S. 513-563)

آ ، ا ، أ

ت ، ث

ج

ح

ز

س

ش

ص

ط ، ظ

ع

غ

ف

ق

ن

١٧ رجب ١٣٦٦

٦ حزيران ١٩٤٧